بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين الذاكرين المعترفين بجميل الائه وجزيل نعمائه المستبصرين بمعرفته من
الذين تادبوا بتبصيره وتهذبوا بتوقيفه واستضاوا باضوائه وبرزوا من اودية العمى الى
الدراية وعلوا بعد الجهالة واهتدوا بعد الضلالة فلزموا القصد ولم يتعدوا الحد فلم يطنبوا في موضع
الاكثار ولم يطيلوا في مكان الاختصار ولم يخرجوا بين متباينين ولم يجمعوا بين متنافرين ورتبوا كل صنف
في صوابه ترتيبه في مراتبه وتنزيله في منازله فصار مخطئا وعن الرشاد مبطئا وصلى الله على افضل بريته
واكمل خليقته سيدنا محمد واله الطاهرين من عترته وسلم اما بعد فاني رايت ان املي كتابا متوسطا في
اصول الفقه لا ينتهي بتطويله الى الاملال ولا باختصاره الى الاخلال بل يكون للحاجة سدادا وللتصنيف زيادة
واخص مسائل الخلاف بالاستيفاء والاستقصاء فان مسائل الوفاق تقل الحاجة منها الى ذلك فقد وجدت
بعض من تعرض لاصول الفقه كتابا وان كان قد اصاب في كثير من معانيه واوضاعه ومبانيه قد شذ عن قانون اصول
الفقه واسلوبها وتعداها كثيرا وتخطاها فتكلم على حد العلم والظن وكيف يولد النظر العلم والفرق بين وجوب
المسبب عن السبب وبين حصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة وما يختلف فيه العادة وتفرق والشروط
التي بها يعلم كون خطابه تعالى دالا على الاحكام وخطاب الرسول عليه السلام والفرق بين خطابيهما حتى تعداه
او يفترقان الى غير ذلك من الكلام الذي هو محض فخالص الكلام في اصول الدين دون اصول الفقه
فان كان دعا الكلام على هذه المواضع انها اصول الفقه لا تتم ولا تثبت الا بعد ثبوت هذه الاصول فهذه
العلة تقتضي ان يتكلم على سائر اصول الدين من اولها الى اخرها وعلى ترتيبها فان اصول الفقه مبنية على جميع
اصول الدين مع التامل الصحيح وهذا يوجب علينا ان نبتدي في اصول الفقه بالكلام على حدوث الاجسام
واثبات المحدث وصفاته وجميع ابواب التوحيد ثم جميع ابواب العدل والنبوات ومعلوم ان ذلك مما لا
يجوز فضلا عن ان يجب والحجة في اطراح الكلام على هذه الاصول هي الحجة في اطراح الكلام على النظر وكيفية
توليده وجميع ما ذكرناه وانه كان مضى ذكر العلم والظن في اصول الفقه اقتضى ان نذكر ما يولد العلم ويقتضي الظن
ونتكلم في احوال الاسباب وكيفية توليدها فالا اقتضانا ذكر الخطاب الذي هو العمدة في اصول الفقه والادلة
علينا ان نذكر الكلام في الاصوات وجميع احكامها وهل الصوت جسم او صفة لجسم او عرض وحاجته الى
محل وما يولده وكيفية توليده وهل الكلام معنى في النفس او هو جنس الصوت او معنى يوجد مع الصوت على

الى ص

يولد حكيناه

ما يتولها ابو علي وابو هاشم من المتكلمين الا كالتشاغل فيما اشرنا اليه مما تكلفه وما تركه اولى كله والكلام في
هذا الباب انما هو الكلام في اصول الفقه بلا واسطة من الكلام فيما هو اصول لاصول الفقه وانما الكلام في
هذه الفنون انما [illegible]رت معه اصول الدين وتمهدت ثم تعداها الى غيرها مما هو مبني عليها فانا في
ذلك من [illegible] مخالفا في اصول الدين كما انه مخالف في اصول الفقه احلناه على الكتب الموضوعة للكلام في
اصول [illegible] لم يجمع له في كتاب واحد يغني لامرين ولعل القليل الشاذ من مسائل اصول الفقه مما لم املت
فيه مسألة مفردة مستوفاة مستقلة مستقصاة لا سيما مسائل المهمات الكبار فاما الكلام في الاجماع
فهو في الكتاب الشافي والذخيرة مستوفى وكذلك الكلام في الاخبار والكلام في القياس والاجتهاد بسطناه
وشرحناه في جواب مسائل اهل الموصل الاولى وقد كنا قديما املينا قطعة من مسائل الخلاف في اصول الفقه
وعلق عنا ورقات لا يحصى من غير كتاب بقراءة المعلق علينا من مسائل الخلاف على غاية الاستيفاء دفعات كثيرة
وعلق عنا كتاب العمد مرارا لا تحصى والحاجة مع ذلك الى هذا الكتاب الذي قد شرعنا فيه ماسة تامة و
المنفعة به عامة لان طالب الحق من هذا العلم يهتدي باعلامه اليه فيقع من قرب عليه ومن يعتقد من
الفقهاء مذهبا بعينه تقليدا او الفا في اصول الفقه ينتفع بما اوضحناه من نصرة ما لو اجتهد في نصرته كان لا
يهتدي الى نصرته وكشف قناع حجته ولا يجده في كتب موافقيه ومصنفيه ويستفيد ايضا فيما لغنا
فيما احررنا في هذا الكتاب شبهه التي هي عنده حجج وقربناها وهذبناها واظهرنا من معانيها ودقائقها • خ ل دفائنها
ما كان مستورا وان كنا من بعد عاطفين على نقضها وابانة فسادها فهو على كل حال متقلب بين فائدتين
متردد بين منفعتين فهذا الكتاب اذا اعان الله على اتمامه وابرامه كان بغير نظير من الكتب المصنفة في
هذا الباب ولم يعن في تجويد وتحرير وتهذيب فقد يكون ذلك فيما سبق اليه من المذاهب والادلة وانما آثرنا
لمن مذاهبنا في اصول الفقه ما اجتمعت لاحد من مصنفي كتب اصول الفقه وعلى هذا فغير ممكن ان يتفق لكلام
احد من مصنفي الكلام في هذه الاصول لان الخلاف في المذاهب والادلة والطرق والاوضاع يمنع من ذلك
الا ترى ان الكلام في الامر والنهي الغالب على مسائله والاكثر والاظهر في الفاظ العموم وفي العموم والخصوص مخالف في
لهم وفيما يتفرع عليه اظهر وكذلك البيان والمجمل والاجماع والاخبار والقياس والاجتهاد مما خلافي في جميعه
من ان يكون يحتاج الى اشارة فقد صح استبداد هذا الكتاب بطرق مجردة لا استعانة عليها بشيء من كتب
القوم المصنفة في هذا الباب وما توفيقنا الا بالله وقد وسمته بالذريعة الى اصول الشريعة لانه يجب
وصلة الى علم هذه الاصول وهذه اللفظة في اللغة العربية وما تصرف اليه تفيد هذا المعنى الذي اشرنا اليه

لانهم يسمون الحبل الذي يحتبل به الصياد الصيد ذريعة واسم الذريعة من [illegible] الذي اشتق منه بها يتوصل الى البلاد

فالاوطار والذريعة ايضا صدر القناة وذريع الفتى اذا غلب وبلغ من صاحبه الوطر فهو ان التعريف [illegible] المعنى صح

ذكرناه وما توقيفنا الايانة عليه قولنا اوليّ الى الذهب باب الكلام في الخطاب واقسامه [illegible]

اصول الفقه انما هو على الحقيقة كلام في ادلة الفقه يدل عليه انا اذا تاملنا ما يسمى بانه اصول الفقه [illegible] لا

يخرج من ان يكون موصلا الى العلم بالفقه او متعلقا به وطريقا اليه ما هذه صفته والاختبار يحقق [illegible]

على ما ذكرناه ان تكون الادلة والطرق الى الاحكام فروع الفقه الموجودة في كتب الفقهاء اصولا للفقه لان الكلام

في اصول الفقه انما هو كلام في كيفية دلالة ما يدل من هذه الاصول على الاحكام على طريق الجملة دون التفصيل

وادلة الفقهاء انما هي على تعيين المسائل والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل واذا كان معظم الكلام في اصول الفقه

انما هو على الخطاب وجب ان نبدا بذكر احكام الخطاب والخطاب هو الكلام اذا وقع على بعض الوجوه وليس كل

كلام خطابا وكل خطاب كلام والخطاب حقيقي في كونه كذلك الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له وموجه

اليه والذي يدل على ذلك ان الخطاب قد يوافقه في جميع صفاته من وجوده وحدوث وصيغة وترتيب ما

ليس بخطاب فلا بد من امر لاجله كان خطابا وهو قصد المخاطب ولهذا قد يسمع كلام الرجل جماعة ويكون خطابا

لبعضهم دون بعض لاجل القصد الذي اشرنا اليه المخصص لبعضهم دون بعض ولهذا جاز ان يتكلم النائم ولم يجز

ان يخاطب كما لم يجز ان يامر وينهى وينقسم الخطاب الى قسمين مهمل ومستعمل فالمهمل ما لم يوضع في اللغة التي

اضيف انه مهمل اليها لشيء من المعاني والفوائد واما المستعمل فهو الموضوع لمعنى او فائدة وينقسم الى قسمين احدهما لشيء صح

ما له معنى صحيح وان كان لا يفيد فيما سمي به كهذه الالقاب مثل قولنا زيد وعمرو وهذا القسم جعله القوم بدلا

من الاشارة ولهذا لا يستعمل في اسم الله تعالى والفرق بينه وبين المفيد ان اللقب يجوز تغييره وتبديله واللغة على

ما هي عليه والمفيد لا يجوز ذلك فيه فلهذا كان الصحيح ان لفظة شيء ليست لقبا بل هي من قسم مفيد الكلام لان

تبديلها وتغييرها لا يجوز واللغة على ما هي عليه وانما لم تفد لفظة شيء لاشتراك جميع المعلومات في معناها

فتعذرت فيها طريقة الابانة والتمييز فلا من يرجع الى غيرها لم تفد واللقب لا يفيد لشيء يرجع اليه القسم

الثاني من القسمة المتقدمة هو المفيد الذي يقتضي الابانة وهو على ثلثة اضرب احدها ان يبين نوعا

من نوع كقولنا لون وكون واعتقاد وارادة وثانيها ان يبين جنسا من جنس كقولنا جوهر وسواد وحياة

وتاليف وثالثها ان يبين عينا من عين كقولنا عالم وقادر واسود وابيض وينقسم المفيد من الكلام الى ضربين

حقيقة ومجاز فاللفظ الموصوف بانه حقيقة هو ما اريد به ما وضع ذلك اللفظ لافادته اما في لغة او

الحقيقة والمجاز

في عرف او شرع ومتى تأملت [illegible] ثبوت الحقيقة وجدت ما ذكرناه اسلم وابعد من القدح وحد المجاز هو
اللفظ الذي [illegible] به الموضع لا يفاد به في لغة ولا عرف ولا شرع ومن حكم الحقيقة وجوب حملها على ظاهرها
[illegible] من ذلك بل يجب حمله على ما اقتضاه الدليل والوجه في ثبوت هذا الحكم للحقيقة ان
[illegible] جعلت ظاهرها اللفائد المخصوصة فاذا خاطب الحكيم قوما بلغتهم وجرد كلامه عما يقتضي العدول
[illegible] فلا بد من ان يريد ما تقتضيه المواضعة في تلك اللفظة التي استعملها ومن شان الحقيقة ان تجري
في كل موضع تثبت فيه فائدتها من غير تخصيص الا ان يعرض عارض سمعي يمنع من ذلك هذا ان لم يكن في الاصل
تلك الحقيقة وضعت لتفيد معنى في جنس دون جنس نحو قولنا ابلق فانه يفيد اجتماع لونين مختلفين في بعض
الدواب دون بعض لانهم يقولون فرس ابلق ولا يقولون ثور ابلق وانما اوجبنا اطراد الحقيقة في فائدتها لان
المواضعة تقتضي ذلك والغرض فيها لا يتم الا بالاطراد فلو لم يجب تسمية كل من فعل الضرب بانه ضارب لنقض ذلك
القول بان اهل اللغة انما يسمون الضارب ضاربا لوقوع هذا الحدث المخصوص الذي هو الضرب منه واما استثنينا
المنع السمعي لانه ربما عرض في اجراء الاسم على بعض ما فيه فائدته مفسدة فيمنع لاجل ذلك السمع منه كامتناعنا في
تسمية نبي بانه فاضل واعلم ان الحقيقة يجوز ان يقل استعمالها ويتغير حالها فتصير كالمجاز وكذلك المجاز غير
ممتنع ان يكثر استعماله في العرف فيلحق بحكم الحقائق وانما قلنا ذلك من حيث كان لاجل هذه الاسماء على فوائدها
في الاصل ليس بواجب وانما هو بحسب الاختيار واذا صح في اصل اللغة التغيير والتبديل فكذلك في فروعها والمنع
من جواز ذلك متعذر واذا كان جائزا فاقوى ما ذكر في وقوعه وحصوله ان قولنا غائط كان في الاصل اسما للمكان
المطمئن من الارض ثم غلب عليه لاستعمال العرف فانتقل الى الكناية عن قضاء الحاجة والحدث المخصوص ولهذا
لا يفهم من اطلاق هذه اللفظة في العرف الا ما ذكرناه دون ما كانت عليه في الاصل واما استشهادهم على ذلك
بالصلوة والصيام وان المفهوم في الاصل من لفظة الصلوة الدعاء ثم صار بعرف الشرع المعروف سواه ومن الصيام
علامة الحقيقة الامساك ثم صار في الشرع لما لا يمكن خلافه فانه يضعف من حيث امكن ان يقال ان ذلك ليس بنقل وانما هو تخصيص
وهذا غير ممكن في لفظ الغائط واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون
معلوما من حالهم ضرورة ويتلوه في القوة ان يستعملوا اللفظة في بعض الفوائد ولا يدلونا على انهم متجوزون بها
المتقدم مستعيرون لها فنعلم انها حقيقة ولهذا نقول ان ظاهر استعمال اهل اللغة في شيء دلالة على انها حقيقة فيه الا
ان ينقلنا ناقل عن هذا الظاهر وقد قيل فيما يعرف به الحقيقة اشياء عليها اذا تأملت حق التأمل طعن فيها
قدح وما ذكرناه ابعد من الشبهة ويمضي في الكتب كثيرا ان المجاز لا يجوز استعماله الا في الموضع الذي استعمله فيه

اهل اللغة من غير نقل له ولا بد من تحقيق هذا الموضع فانه ملتبس والذي يصح ان يكون المجاز مستعملا فيما استعمله
فيه اهل اللغة او في نوعه وقبيله الا ترى انهم لما حذفوا المضاف واقاموا المضاف اليه [illegible]
القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها اشعرونا بان حذف المضاف توسعا جاز في [illegible]
المنازل التي نزلناها والخيل التي ركبناها على هذه الطريقة في الحذف ولما وصفوا البليد بانه حمار تشبيها له [illegible]
البلادة والجواد بالبحر تشبيها له به في كثرة عطائه جاز ان نصف البليد بغير ذلك من الاوصاف التي تشعر بعدم
الفطنة فنقول انه صخرة وجلمود وما اشبه ذلك ولما اجروا على الشيء اسم ما قارنه في بعض المواضع فعلينا
مثل ذلك للمقارنة في موضع اخر الا ترى انهم قالوا اسأل القرية في قرية معينة ونعدي بها الى غيرها بلا
شبهة للمشاركة في المعنى وكذلك في النوع والقبيل وليس هذا هو القياس في اللغة المطرح كما لم يكن ذلك
قياسا في تعدي العين الواحدة في القرية وبعد فانا نعلم ان ضروب المجازات الموجودة الان في اللغة
لم يستعملها القوم ضربة واحدة في حال واحدة بل في زمان بعد زمان ولم يخرج من استعمل من ذلك ما لم
يكن بعينه مستعملا عن قانون اللغة فكذلك ما ذكرناه. واعلم ان الخطاب اذا انقسم الى لغوي وعرفي و
شرعي وجب بيان مراتبه وكيفية تقديم بعضه على بعض حتى يعتمد ذلك فيما يرد منه تعالى من الخطاب
وجملة القول فيه انه اذا ورد منه تعالى خطاب وليس فيه عرف ولا شرع وجب حمله على وضع اللغة لانه
الاصل فان كان فيه وضع وعرف وجب حمله على العرف دون اصل الوضع لان العرف طارئ على اصل
الوضع وكالناسخ له والمؤثر فيه فاذا كان هناك وضع وعرف وشرع وجب حمل الخطاب على الشرع دون
الامرين المذكورين للعلة التي ذكرناها ولان الاسماء الشرعية صادرة عنه تعالى فتجري مجرى الاحكام في
انه لا معدل عنها. واعلم ان الناس قد تطولوا في اقسام الكلام واورد بعضهم في اصول الفقه ما لا حاجة اليه
واخصر ما قسم الكلام المفيد اليه انه اما ان يكون خبرا او ما معناه معنى الخبر وعند التامل يعلم دخول
جميع اقسام الكلام فيما ذكرناه لان الامر من حيث دل على ان الامر مريد للمأمور به كان في معنى الخبر
والنهي انما كان نهيا لانه يقتضي كراهة الناهي عنه فمعناه معنى الخبر ولان المخاطب غيره اما ان يعرف حال
نفسه او حال غيره وتعريفه حال غيره يكون بالخبر دون الامر وتعريفه حال نفسه يكون بالامر والنهي وان
جاز ان يكون بالخبر. واعلم ان المفيد من الاسماء اما ان يختص بعين ولا يصح ولا يتعداها او يكون مفيدا لما
زاد عليها فمثال الاول قولنا الله وقديم وما يجري مجرى ذلك مما يختص به القديم تعالى ولا يشاركه فيه غيره
فاما ما يفيد اشياء كثيرة فينقسم الى قسمين اما ان يفيد في الجميع فائدة واحدة او ان يفيد فوائد مختلفة فمثال

قسم الكلام

قولنا م

الا ان [illegible] وانسان [illegible] للثاني قوة وعين وجارية ومن خالف في جواز وقوع الاسم على مختلفين او على
ضدين [illegible] خروجه عن الظاهر من مذهب اهل اللغة واهل التحصيل ممتنع ان يراد باللفظة الواحدة في
[illegible] الواحد المعنيان المختلفان وان يراد بها الحقيقة والمجاز بخلاف ما حكي عمن خالف في ذلك
من [illegible] هاشم وعبد الجبار والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان ذلك لو كان ممتنعا لم يخل امتناعه من ان يكون لامر يرجع
الى المعبر او يرجع الى العبارة وما يستحيل لامر يرجع الى المعبر يجب استحالته مع فقد العبارة كما ان ما صح لامر
يرجع اليه يجب صحته مع ارتفاع العبارة وقد علمنا انه يصح من احدنا ان يقول لغيره لا تنكح ما نكح ابوك ويريد به
لا تعقد على من عقد عليه ولا على من وطيه ويقول ايضا لغيره ان لمست امرأتك فاعد الطهارة ويريد الجماع واللمس
باليد وان كنت محدثا فتوضأ ويريد جميع الاحداث واذا جاز ان يريد الضدين في الحالة الواحدة فاجوز منه ان يريد
المختلفين فاما العبارة فلا مانع من جهتها يقتضي تعذر ذلك لان المعنيين المختلفين قد جعلت العبارة في وضع
اللغة عبارة عنهما فلا مانع يمنع ان يرادا بها وكذلك اذا استعملت هذه اللفظة في احدهما مجازا او شرعا وعرفا
فغير ممتنع ان يرادا بالعبارة الواحدة لانه لا تنافي ولا مانع منه وانما لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد الامر والنهي
لتنافي موجبيهما لان الامر يقتضي ارادة المامور به والنهي يقتضي كراهية المنهي عنه ويستحيل ان يكون مريدا كارها
للشيء الواحد على الوجه الواحد وكذلك لا يجوز ان يريد باللفظة الواحدة الاقتصار على الشيء وتعديه لان
ذلك يقتضي ان يكون مريدا للشيء وان لا يريده وقولهم لا يجوز ان يريد باللفظة الواحدة استعمالها فيما وضعت له
والعدول بها عما وضعت له ليس بصحيح لان المتكلم بالحقيقة والمجاز ليس يجب ان يكون قاصدا الى ما وضع والى
ما لم يوضع بل يكفي في كونه متكلما بالحقيقة ان يستعملها فيما وضعت له في اللغة وهذا القدر كاف في كونه متكلما
باللغة من غير حاجة الى قصد استعمالها فيما وضع وهذه الجملة كافية في اسقاط هذه الشبهة واعلم ان الغرض
في اصول الفقه التي بينا ان مدارها هو على الخطاب وقد ذكرنا مهم اقسامه وما لا بد منه من احكامه لما كان لا بد من
العلم باحكام الافعال ليفعل ما يجب فعله ويجتنب ما يجب اجتنابه وجب ان نشير الى العلم ما هو وما يشتبه
به من الظن وما يقتضي كل واحد منهما من دلالة او امارة باخصر قول فان الجمل المعقولة في هذا الموضع كافية فلما
الافعال واحكامها ومراتبها فسيجيء القول فيه من هذا الكتاب عند الكلام على افعال النبي عليه السلام وكيفية دلالتها
ان شاء الله ومشيته واعلم ان العلم ما اقتضى سكون النفس وهذه حالة معقولة يجدها الانسان من نفسه عند
المشاهدات ويفرق فيها بين خبر النبي صلى الله عليه واله بان زيدا في الدار وخبر غيره ضرورة ماهية هذه الحال لا
من كوننا اعتقادا يتعلق بالشيء على ما هو به وان لم يجز ادخال ذلك في حد العلم لان الحد يجب ان يميز المحدود فلا

استعمال اللفظ في

ايضاح

هذه هو

من ح

الكلام والنظر

يجب ان يذكر في جملة ما يشاركه فيه ما يخالفه ولهذا جاز لنا ان نقول في حد العلم بانه اعتقاد الشيء
على ما هو به مع سكون النفس ونعني بذلك انا اذا ابتدأنا بقولنا اعتقاد فقد شارك [illegible] ثم تميز له
المعتقد على ما هو به من الجهل وبسكون النفس من التقليد والاجاز ان تقول [illegible]
لتبيينه من الجهل ويوجبها الا انه يحتاج لتبيينه بما يوجبها الا انها تحل القلب فلا توجد الا فيه
ما يحل الجوارح والعلم ينقسم قسمين احدهما لا يتمكن العالم به من نفيه عن نفسه بشبهة ان
قلت م انفرد وان شك لامر يرجع اليه وان شئت قلت على حال من الحالات والقسم الآخر يتمكن من نفيه
عن نفسه على بعض الوجوه والقسم الاول على ضربين احدهما مقطوع على انه علم ضروري من
فعل الله تعالى فينا كالعلم بالمشاهدات وكل ما يكمل به العقل من العلوم والقسم الثاني مشكوك
فيه ويجوز ان يكون ضروريا من فعل الله تعالى فينا كما يجوز ان يكون من فعلنا كالعلم بخبر الاخبار عن
البلدان والحوادث الكبار وهذا مما نستقصي في الكلام على الاخبار من هذا الكتاب بعون الله
ومشيئته وانما شرطنا ما ذكرناه من الشروط احترازا من العلم المكتسب اذا قارنه علم ضروري
متعلقهما واحد واما العلم الذي يمكن نفيه عن العالم على الشروط التي ذكرناها فهو مكتسب ومن
شأنه ان يكون من فعلنا لا من فعل غيرنا فينا وما بعد هذا من اقسام العلوم الضرورية وما
يتفرع اليه غير محتاج اليه في هذا الكتاب والنظر في الدلالة على الوجه الذي يدل عليه يجب عنده
العلم ويحصل لا محالة وهذا القدر كاف لمن ينظر في اصول الفقه ولا حاجة به ماسة الى تتميم ما
قصده من اصول الفقه الا بها الى ان يحقق كيفية كون النظر سببا للعلم وشروط توليده فاما
فصل م الظن ما يقوى كون ما ظنه على ما يتناوله الظن وان جوز خلافه فالذي يتبين به الظن التقوي
والترجيح ولا معنى لتحقيق كون الظن من غير قبيل الاعتقاد ها هنا وان كان ذلك هو الصحيح
لانه لا حاجة بنا الى ذلك وما يحصل عنده الظن يسمى امارة وربما يسمى دلالة والاولى ان ترد
الدلالة بما يحصل عنده العلم ويمضي في الكتب كثيرا ان حصول الظن عند النظر في الامارة
ليس بموجب عن النظر كما نقوله في العلم الحاصل عند النظر في الدلالة بل يختاره الناظر
في الامارة لا محالة لقوة الداعي وليس ذلك بواضح لانهم انما يعتمدون في ذلك على اختلاف
الظنون من العقلاء والامارة واحدة وهذا يبطل باختلاف العقلاء في الاعتقادات
والدلالة واحدة فان ذكروا اختلال الشروط وان عنده يتكامل ما يجب العلم امكن ان يقال

مثل ذلك بعينه في المظنة [illegible] الامارة ونحقق ذلك ايضا ما الاحتياج اليه ههنا لان الاغراض في اصول الفقه يتم من دونه
كان [illegible] نحكم في اصول الفقه انما هو العلم دون العمل التابع للظن واذا كنتم تجوزون ان يكلف
[illegible] الظن الراجع الى الامارة فالا كان التكليف في اصول الفقه كذلك قلنا ليس كل اصول الفقه
يمتنع ان يكون الحق في جهتين مختلفتين لان القول بان المؤثر في كون الامر امرا هو ارادة المامور به وانه لا
يتعلق بذلك بصفات الفعل في نفسه وانه تعالى لا يجوز ان يريد الا ما لصفة زائدة على حسنه ولا يمتنع الى
تحيل وقت فعله وما اشبه ذلك فهو الغالب الاكثر ولا يجوز ان يكون الحق فيه الا في واحد كما لا يجوز في اصول
الديانات ان يكون الحق فيها الا في واحد اللهم الا ان نقول اجوز ان يكلف الله تعالى من ظن بامارة مخصوصة فلو
لان الفعل واجب ان يفعله على وجه الوجوب ومن ظن بامارة اخرى انه ندب ان يفعله على هذا الوجه وكذلك
القول في الخصوص والعموم وسائر المسائل لان العمل فيها هو المقصد دون العلم ولاختلاف احوال المكلفين فيه جاز
كما جاز في فروع الشريعة فاذا سلمنا على هذا الوجه فالجواب ان ذلك كان جائزا الا انا قد علمنا الان خلافه لان الادلة
الموجبة للعلم قد دلت على احكام هذه الاصول كما دلت على اصول الديانات وما اليه طريق علم لا حكم للظن فيه وانما
يكون للظن حكم فيما لا طريق الى العلم به الا ترى انا لو تمكنا من العلم بصدق الشهود لما جاز ان نعمل في صدقهم على
الظن وكذلك في اصول العقليات لو امكن ان نعلم ان في الطريق سبعا لما عملنا على قول من نظن صدقه من المخبرين لما م
عن ذلك واذا ثبتت هذه الجملة وعلمنا ان على هذه الاصول ادلة توجب النظر فيها العلم لم يجز ان نعمل فيما يتعلق
بها على الظن والامارات ومعنا علم وادلة وايضا فلو كانت العبادة وردت بالعمل فيها على الظنون لوجب ان
يكون على ذلك دليل مقطوع به كما نقول لمن ادعى مثل ذلك في الاحكام الشرعية وفي فقد دلالة على ذلك صحة
ما قلناه وايضا فليس يمكن ان يدعى ان المختلفين يعذر بعضهم بعضا في الخلاف الجاري في هذه الاصول او تصويبه ءز ان
ولا يحكم بتخطئته كما امكن ان يدعى ذلك في المسائل الشرعية فان من نفى القياس في الشريعة لا يعذر مثبته
ولا يصوبه ومن اثبته لا يعذر نافيه ولا يصوبه وكذلك القول في الاجماع واكثر مسائل الاصول باب [illegible]
القول في الامر واحكامه واقسامه فصل فيما الامر اختلف الناس في هذه اللفظة فذهب قوم الى انها
مختصة بالقول دون الفعل ومتى عبر بها عن الفعل كان مستعارا وقال اخرون هي مشتركة بين القول والفعل
وحقيقة فيهما معا والذي يدل على صحة ذلك انه لا خلاف في استعمال لفظة الامر في اللغة العربية تارة
في القول واخرى في الفعل لانهم يقولون امر فلان مستقيم وامره غير مستقيم وانما يريدون طرائقه وافعاله
دون اقواله ويقولون هذا امر عظيم كما يقولون خطب عظيم ورايت من فلان امرا هالني ولعجبت [illegible] يريدون

بذلك الافعال المحالة ومن امثال العرب في خبر الزبا لامر ما جدع قصير انفه ... بسودد وما يمكن ان يستشهد به على ذلك من القران قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار ... الاهوال والعجائب التي فعلها جل اسمه وخرق بها العادة وقوله تعالى اتعجبين من امر الله واراد الفعل

اذا صحت هذه الجملة وكان ظاهر استعمال اهل اللغة اللفظة في شيئين او اشياء يدل على انها حقيقة فيهما بينها الا ان يقوم دليل قاهر يدل على انه مجاز في احدها وقد بسطنا هذه الطريقة في مواضع كثيرة من كلامنا وسنجيء مشروحة مستوفاة في مواضعها من كتابنا هذا وجب القطع على اشتراك هذه اللفظة بين الامرين وكان على من ادعى المجاز في احدهما الدليل فان قالوا قد استعمل لفظ الخبر فيما ليس بخبر على الحقيقة كما قال الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم قلنا قد بينا ان ظاهر الاستعمال يدل على الحقيقة الا ان تقوم دلالة ولو خلينا وظاهر استعمال لفظة الخبر في غير القول لحكمنا فيه بالحقيقة لكنا علمنا ضرورة من مذاهب القوم انهم كانوا مستعيرون متجوزون فانتقلنا عما يوجبه وليس ذلك معنا في استعمالهم لفظة امر ...

~~ذكرناه انه لو كان الامر لا يقع منه ما سمي امرا من الافعال كما لا يكون امر الا وجب ان يستقبحوا وصف فعل بانه امر كما استقبحوا وصفه بانه امر فقد علمنا الفرق بين الامرين ضرورة ولمن خالف في اشتراك لفظة امر ان يطعن بمثل ما ذكرناه فيقول ان هذه اللفظة تجري على ما يوصف فيه النهي والامر وهذا لا يليق الا بالجارحة فيجب ان يكون مختصة بها ولا جواب عن هذا الطعن الا ما ذكرناه من الجواب عن طعنهم ويقال لهم فما تقولون~~

سائما انا لا ندعي ان الفائدة واحدة فيما سمي امرا من القول وسمي امرا من الفعل بل ندعي اختلافهما ويجري وقوع هذه التسمية على المختلف مجرى وقوع قولهم عين على اشياء مختلفة لا تفيد في كل واحد منها فائدتها في الاخر لان العين التي هي الجارحة لا تشارك العين التي هي الذهب وعين الماء في فائدة واحدة بل الفوائد مختلفة وكذلك لفظة امر تفيد تارة القول الذي له الصيغة المعينة وتارة الفعل وهما فائدتان مختلفتان وهذا نقول ان هذه اللفظة تقع على كل فعل ولا يتجاوز المستعملات في القول على كل قول حتى يكون بصيغة مخصوصة

فصل في وجوب اعتبار الرتبة اعلم ان الاشبه في لغتهم ان الامر يستقبحون قول القائل امرت الامير او نهيته ولا يستقبحون ان يقولوا اخبرته وسالته فدل على انها معتبرة ... لا يطلق الا اذا كان الامر اعلى رتبة من المامور فاما اذا كان دون رتبته او كان مساويا له فانه لا يقال الامر والنهي جار مجرى الامر في هذه القضية وما له معنى الامر وصيغته من الشفاعة معتبر ايضا فيه الرتبة لانهم يقولون شفع الحارث الى الامير ولا يقولون شفع الامير الحارث ...

الامير ولا يقولون شفع الامير الى الحارس فالشفاعة انما تعتبر فيها الرتبة بين الشافع والمشفوع اليه كما ان
الامر انما [illegible] فيه الرتبة بين الامر والمامور ولا اعتبار بالرتبة في المشفوع فيه على ما ظنه من خالفنا في الوعيد
[illegible] ضرب لا تعتبر فيه الرتبة وضرب تعتبر فيه الرتبة فما اعتبرت فيه الرتبة انما اعتبرت بين
[illegible] دون من يتعلق الخطاب به ولذلك لتحسن ان يكون احدنا شافعا لنفسه وفي حاجة نفسه
ولو اعتبرت الرتبة في المشفوع فيه لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يكون آمرا لنفسه وناهيا لها وقد تعلق من خالفنا
[illegible] اولها انهم حملوا الامر على الخبر في اسقاط الرتبة وثانيها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
فالطاعة معتبر فيها الرتبة كالامر وثالثها قول الشاعر رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم
يطع والموت من فعل الله والطاعة لا تجوز عليه سبحانه عند من اعتبر الرتبة فيقال لهم في الاول لو كان
الامر كالخبر في سقوط اعتبار الرتبة لجاز ان يقال امرت الامير كما يقال اخبرت الامير فلما لم يجز ذلك بان الفرق
والجواب عن الثاني انا استعمال الاصل لفظة الطاعة بدلالة ان احدنا لا يقول ان الله تعالى اطاعني في كذا اذا
اجابني اليه وايضا فان ظاهر القول يقتضي انه ما للظالمين شفيع يطاع وليس يعقل من ذلك نفي شفيع يجاب
فاذا قيل فكل شفيع لا يطاع على مذهبكم كان في ظالم او غيره لان الشفيع يبعد على الحفاظ منزلته عن منزلة المشفوع
اليه والطاعة تقتضي عكس ذلك فكيف المقول بدليل الخطاب باطل وغير ممتنع ان يعلم الظالمون بانه لا شفيع لهم
يطاع وان كان غيرهم [illegible] كذلك وايضا فيمكن ان يريد بيطاع غير الله تعالى من الزبانية والخزنة والطاعة من هؤلاء
لمن هو اعلى منزلة منهم من الانبياء عليهم السلام والمؤمنين صحيحة واقعة في موضعها والجواب عن الثالث ان الشاعر
تجوز واستعمل لفظة يطع في موضع يجب وهذه عادة الشعراء وايضا فيمكن ان يكون انما تمنى في جمعه ان
يقتله بعض البشر فقد يسمى القتل موتا والموت قتلا للتقارب بينهما فلم يطعه ذلك القاتل ولم يبلغه امنيته وفي الشبهة
في مثل هذه المسألة ضعيفة جدا فصل في صيغة الامر اختلف الناس في صيغة الامر وذهب الفقهاء كلهم واكثر
المتكلمين الى ان للامر صيغة مفردة مختصة به متى استعملت في غيره كانت مجازا وهي قول القائل لمن هو دونه في
الرتبة افعل وذهب المرتضى الى ان هذه اللفظة مشتركة بين الامر وبين الاباحة وهي حقيقة فيهما ووقع الاطلاق في
لا [illegible] والحدود [illegible] بدليل وهو الصحيح والذي يدل عليه ان هذه اللفظة مستعملة بلا
خلاف في الامر والاباحة في التخاطب والشعر والقرآن قال الله تعالى اقيموا الصلوة وهو امر وقال سبحانه واذا
حللتم فاصطادوا وهو مبيح وكذلك قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض والانتشار مباح غير
مأمور به وظاهر الاستعمال يدل على الحقيقة الا ان تمنع دلالة وما نراهم يفزعون اذا ارادوا ان يبينوا الامر
الى هذه اللفظة كما يفزعون اليها في الامر ولا يعترض على هذا قولهم انه [illegible] لان ذلك خبر محض وهو جار مجرى

امرت في انه خبر واذا ارادوا ان يخبروا بغير لفظة الخبر فلا مناقضة لهم من قولهم ان النطق بالامر [illegible] لم [illegible]
واما ما تعلق المخالف في اختصاص هذه الصيغة بالامر بان معنى الامر وهو الطلب [illegible]
الحاجة فلا بد من ان يضعوا له لفظا ينبئ به عن اغراضهم واذا وجب ذلك فلا لفظ للامر الا [illegible]
يبطل بالاباحة لان هذا المعنى موجود فيها وما وضعوا عندهم لها لفظا مخصوصا على ان اكثر ما في [illegible]
يضعوا له لفظا من الفاظهم لكنه لا بد من ان يكون خاصا غير مشترك واما تعلقهم بما سطره اهل العربية
من قولهم باب الامر وانهم لا يذكرون شيئا سوى هذه اللفظة المخصوصة فدل على انها مخصوصة غير مشتركة
فباطل ايضا لان اهل العربية كثيرا ما قالوا ان الامر هو قول القائل افعل وان هذه الصيغة صيغة الامر ولم
يذكروا اختصاصا ولا اشتراكا فظاهر قولهم لا ينافي مذهبنا لانا نذهب الى ان هذه صيغة للامر وان الامر
اذا اراد ان يامر غلامه فلا مندوحة له عنها لكنها مع ذلك صيغة للاباحة وبعد فان اهل اللغة العربية
كما نصوا في الامر على لفظة افعل فقد نصوا في الاباحة على هذه اللفظة فلا يكون الايهام فان كان ما ادعوه
دليل الاختصاص بالامر فهو بعينه دليل الاختصاص بالاباحة والصحيح نفي الاختصاص وثبوت الاشتراك
فصل فيما به صار الامر امرا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان الامر انما كان امرا لجنسه ونفسه   وما وضع ليفيد ص
وقال اخرون انما كان كذلك لصورته وصيغته وقال اخرون انما كان امرا لان الامر اراد كونه امرا او
اجروه في هذه القضية مجرى الخبر وقال اخرون انما كان الامر امرا لان الامر اراد الفعل المامور به وهو
الصحيح والذي يدل عليه ان الامر اذا ثبت انه قد يكون من جنسه ما ليس بامر وان الامر بعينه يجوز ان
يقع غير امر فلا بد والحال هذه من امر يقتضي كونه امرا واذا بينا انه لا مقتضي لذلك سوى كون فاعله   ولهذا الصحة من امر وان الامر بعينه يجوز ان يقع غير امر ولابد
مريدا للمامور به تم ما اردناه والذي يدل على ان الجنس واحد التباسهما على الادراك كالتباس السوادين
فكما يقتضي تماثل السوادين كذلك يجب ان يقتضي تماثل ما جرى مجراهما وانما قلنا انهما يشتبهان على الادراك
لان من سمع قائلا يقول قم وهو امر لا يفصل بين قوله هذا وبين تلفظه بهذه اللفظة مبيحا او متهددا او
متحديا او ساهيا او حاكيا عن غيره ولتقرير هذا الالتباس كان من يحمل على الكلام الاعادة يجوز ان يكون ما
سمعه ثانيا هو ما سمعه اولا وكذلك من اعتقد بقاء الكلام فاما الذي يدل على ان نفس ما يقع فيكون امرا
كان يجوز ان يوجد غير امر فوجوه منها ان الالفاظ العربية انما تفيد بالتواضع بين اهل اللغة وتواضعهم
يتبع اختيارهم وليس هناك ما يوجب وقد كان يجوز ان لا يتواضعوا في هذا اللفظ المخصوص انه للامر ولو
كان كذلك لكانت هذه الحروف بعينها توجد ولا تكون امرا ومنها انه لو كان الامر يتعلق بالمامور من غير

[illegible] ان يفعل الجاهل القبيح افعل ويريد منه الفعل ولا يكون قوله امرًا ولا يريد منه الفعل فيكون قوله
امرًا [illegible] ومنها ان لفظ الامر لو كان معاني اللفظ ما ليس بامر لوجب ان يكون للقادر سبيل الى التمييز
[illegible] وبين ما يوجد فيكون تهديدًا او اباحة وفي علمنا بفقد طريق التمييز دليل على ان اللفظ واحد
[illegible] ان هذا القول يقتضي صحة ان يعلم احدنا امرًا وان لم يعلمه مريدًا اذا كان القصد لا تاثير له ولا خلاف في ان
[illegible] كان امرًا فلا بد من كونه مريدًا لما امر به وانما الخلاف بيننا وبين المجبرة في اسمه ومنها ان هذا القول يقتضي
[illegible] من يقدر على ان يامر في كل حال حتى يكون القوي بخلاف الضعيف وانما اوجبنا ذلك لان القدرة الواحدة
لا تتعلق في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد باكثر من جزء واحد وحروف قول القائل قم مماثلة لكل
ما هذه صورته من الكلام فيجب ان يكون احدنا قادرًا على عدد من الحروف في كل وقت على قدر ما في لسانه من العدد
وهذا يقتضي انحصار عدد من يصح ان يامر ومعلوم خلاف ذلك وليس لاحد ان يقول اذا جاز ان يفعل احدنا
بالقدرة الواحدة في كل محل كونًا في جهة بعينها ولم يجب ان يقدر على كون واحد يصح وجوده في المحال على البدل
بالارادة فالا جاز مثله في الالفاظ وذلك لان القدرة الواحدة لا يحصر متعلقها في المختلف والوقت والمحل واحد
ليس كذلك ما يتعلق به من المتماثل في المحل الواحد والوقت واحد لانها لا تتعلق على هذه الشروط باكثر من جزء
واحد وليس له ان يدعي ان محال الحروف المتماثلة متغايرة كما قلنا في الاكوان وذلك ان من المعلوم ان مخرج الزاي
مثلا كله مخرج واحد وكذلك مخارج كل حرف ولهذا متى لحقت بعض محال هذه الحروف افة اثر ذلك في كل حروف
ذلك المخرج واذا صح ما ذكرناه من ان نفس ما وقع امرًا قد كان يجوز ان يكون غير امر فلا بد من وقوعه امرًا
من وجه له اختص بذلك ولا يخلو ذلك الامر من ان يكون ما يرجع اليه ويتعلق به او ما يرجع الى فاعله والذي
يرجع اليه لا يخلو من ان يكون جنسه او [illegible] وجوده او حدوثه على وجه او عدمه او عدم معنى او وجود معنى فان كان
المؤثر حالًا يرجع الى فاعله لم يخل من ان يكون ذلك كونه قادرًا او عالمًا او مدركًا او مشتهيًا او مريدًا لان ما عدا
ما ذكرناه من كونه موجودًا او حيًّا لا تعلق له بغيره ونحن نبطل من الاقسام ما عدا ما ذهبنا اليه منها ومعلوم ان
ما معه يكون الكلام تارة امرًا واخرى غير امر لا يجوز ان يكون مؤثرًا في كونه امرًا فسقط بذلك ان يكون لعدم الوجود
وحدوثه وجنسه وصيغته لان كل ذلك يوجد ولا يكون امرًا وما يفسد ان يكون امرًا لجنسه ايضًا ان صفة
النفس ترجع الى الاحاد دون الجمل فكان يجب في كل جزء من الامر ان يكون امرًا ولانه كان يجب ان يكون متناولة
الادراك على هذه الصفة فيعرف بالسمع كونه امرًا من لا يعرف اللغة ولان صفات النفس تحصل في حال العدم والوجود
فكان يجب ان يكون في حال العدم امرًا وليس يجوز ان يكون امرًا لحدوثه على وجه ويراد بذلك ترتيب صيغته

لانا قد بينا ان نفس الصيغة قد تستعمل في غير الامر وان الدواعي [illegible] فلا [illegible] الا

وقد تعلقت عليه ولا تكون امرا حتى تكون فاعلها مريدا لها فلا يصح ان تكون [illegible] عد

يحيل هذه الصفة ومما احال الصفة لا تكون علة فيها ولا يجوز ان تكون [illegible]

لان ذلك لا اختصاص له به دون غيره ولا يجوز ان يكون كذلك الوجود معنى الا ان كل معنى [illegible]

اليه دون الارادة وقد يوجد ولا يكون امرا على ان المعنى لا بد من اختصاصه به [illegible]

الحكم فلا بد من ان يختصه بالحلول فيه او في محله والامر لا يصح ان يكون محلا للعرض وما على [illegible] له م

ليس بان يوجب كونه امرا باولى من ان يوجب كونه غير امر اما على ذلك المحل الا ان الصدى

قد يحله في حال واحدة الكلامان نحو زيد وعمرو فيكون احدهما امرا والاخر غير امر واما كون

فاعله قادرا فلا يجوز ان يكون المؤثر في كونه امرا الا ان تعلق هذه الصفة به وهو امر

كتعلقها به وهو غير امر ولان كونه قادرا لا يؤثر الا في الايجاد وكونه امرا حكم زايد على

الوجود واما كونه عالما فلا بد من ان يراد به كونه عالما بذات الامر والمامور به او يراد بذلك

كونه عالما بان الكلام امر والوجهان باطلان لان الاول يفسد بانه قد يكون عالما بذات الامر والمامور

به ولا يكون كلامه امرا والوجه الثالث يفسد بان كلامنا انما هو في ما له صار امرا فيجب ان

يذكر الوجه فيه ثم يعلق العلم به لان العلم لا يؤثر في المعلوم وانما يتعلق به على ما هو به من

غير ان يصير لاجله على صفة بل لو قيل ان العلم ان كان علما لاجل ان المعلوم على ما هو به كان

اقرب من القول بان المعلوم على ما هو به بالعلم الا ترى ان العلم كالتابع للمعلوم من حيث يتعلق

به على ما هو عليه ويجري هذا القايل مجرى من قال ان الجسم انما صار متحركا بعلم العالم بانه متحرك

وبعد فان هذا يؤدي ان يكون علمنا بصفات القديم تع وصفات الاجسام هو المؤثر في الى م

كونه تع على صفاته وكون الاجسام على ما هي عليه وبطلان ذلك ظاهر والذي يفسد ان

يكون المؤثر في الامر كون فاعله مدركا او مشتهيا او نافرا انه قد يكون كذلك ويكون كلامه

تارة امرا واخرى غير امر فلم يبق بعدما افسدناه الا ان يكون المؤثر هو كون فاعله مريدا فلا بد واذا كان المؤثر هو كون

من ان يكون المؤثر كونه مريدا للمامور به [illegible] والذي فاعله مريدا م

يبطل الثاني انه يقتضي ان يكون امرا [illegible]

نعقل ذلك فينا وانه يصح [illegible] على ما ذكرناه انه لا يصح ان يامر

الامر

[illegible] انه لا يصح ان يأمر بالماضي ولا بالقديم لما لا يصح ان يراد فلولا ان الارادة المؤثرة
في كون [illegible] المراد لم يجب ذلك الا ترى ان الخبر لما احتاج الى الارادة بينا ولكونه خبرا ولا بينا
[illegible] من القديم والماضي فدل هذا الاعتبار على مفارقة الامر الخبر فيما يتناوله الارادة فاما
[illegible] ما وضع له الامر ليفيد فهو انه وضع ليفيد ان الامر مريد للمأمور به ولهذا نقول ان الامر من حيث كان
[illegible] لا الا على حال الامر ولا يدل على حال المأمور به لانه قد يأمر بالحسن والقبيح والواجب وما ليس بواجب
[illegible] اذا كان الامر حكيما لا يجوز ان يريد القبيح ولا المباح علمنا انه لم يأمر الا بما له صفة زائدة على حسنه من وجوب او
ندب والذي يدل على ما ذكرنا انه لا فرق عند اهل اللغة بين قول القائل لغيره اريد منك ان تفعل وبين قوله افعل
وايضا فان الظاهر من اهل اللغة انهم يجعلون قول القائل لغيره افعل امرا اذا كان فوقه في الرتبة وسؤالا اذا كان دونه
فجعلوا الرتبة فاصلة بين الامرين ولا خلاف في ان السؤال يقوم مقام قول السائل للمسؤول اريد منك ان تفعل كذا
وكذا فلم يفصلوا بين السؤال والامر الا بالرتبة والا فلا فصل بينهما في الفائدة والمعنى فصل في ان الامر يقتضي
الوجوب والايجاب اختلف الناس في ذلك فذهب جميع الفقهاء وطايفة من المتكلمين الى ان الامر يقتضي ايجاب الفعل
على المأمور به وربما قالوا وجوبه وقال آخرون مطلق الامر اذا كان من حكيم اقتضى كون المأمور به مندوبا اليه
وانما يعلم الوجوب بدلالة زائدة وهذا مذهب ابي علي وابي هاشم ومن وافقهما وذهب آخرون الى وجوب الوقف
في مطلق الامر بين الايجاب والندب والرجوع في كل واحد من الامرين الى دلالة غير الظاهر وهو الصحيح وتحقيقه
ان الامر اذا صدر من حكيم امنا من ان يريد القبيح او المباح فلا بد من القطع على ان للمأمور به مدخلا في استحقاق المدح
والثواب الا ان هذا القدر غير كاف في انه ندب ولا كاف في انه واجب فيحتاج الى دلالة اما على ان تركه قبيح
فيعلم انه واجب او انه ليس بقبيح فيعلم انه ندب والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه انا قد بينا ان الامر انما كان
امرا لان الامر اراد المأمور به وارادة الحكيم لا تقتضي ما ذكرناه من الصفة الزائدة على حسنه وهذه الصفة
الزائدة على الحسن قد ثبتت في الندب والواجب فلا بد من دلالة زائدة تدل على حكم الترك فيبنى على ذلك الوجوب
او الندب وليس لاحد ان يقول المراد الفعل على جهة الايجاب لان ذلك لا يعقل ان لم يكن المقصود به ارادة
وكره تركه فاذا كان مطلق الامر لا تعلق بينه وبين هذه الكراهة لم يجز ان يدل عليها ويدل ايضا على ما اخترناه
ما ثبت انه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقرآن والسنة
و[illegible] الاستعمال يقتضي الحقيقة [illegible] اللفظة الواحدة في شيئين واشياء الا
[illegible] الشيء [illegible] واذا ثبت [illegible] الصيغة بين الوجوب والندب

غير ان يفهموها من ظاهر القول الا بدليل منفصل ونحن وان ذهبنا الى ان هذه اللفظة مشتركة بين [illegible]
والايجاب فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي المتفق المستمر قد اوجب ان نحمل مطلق [illegible]
تعالى ومن رسول الله صلى الله عليه واله على الوجوب دون الندب وعلى الفور دون التراخي و[illegible]
الاحكام الشرعية وفي النهي انه يقتضي فساد المنهي عنه وفقد اجزائه وكذلك نقول في اللفظ الذي [illegible]
الى انه موضوع للاستغراق والاستيعاب في اللغة ونحن نذهب الى اشتراكه فنذهب الى ان العرف [illegible]
ومهد حمل هذه الالفاظ التي وردت عن الله تعالى وعن رسوله عليه السلم مع الاطلاق والتجريد على الاستغراق [illegible] الذي ص
يرجع في التخصيص الى الدلالة والذي يدل على صحة هذه الجملة التي ذكرناها ما هو ظاهر لا يدخل على احد فيه
شبهة من حمل الصحابة كل امر وارد في قران او سنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة
فمتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله تعالى او رسوله عليه السلم لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف
بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وكذلك في جميع المسائل التي ذكرناها لانهم ما
زالوا يكتفون في وجوب تحصيل الفعل بان الله تعالى او رسوله عليه السلم اوجبه والزمه وفي فساده وعدم اجزائه
انه نهى عنه وحظره والعموم يجري مجرى ما ذكرناه وما كانوا يطلبون عند المنازعة والمناظرة والمطالبة في
الفاظ العموم التي يحتج بها عليهم الا المخصصات لنا وقد كان يجب ان يقولوا لهذه الالفاظ مشتركة بين العموم
والخصوص فكيف يحتج بها في العموم بغير دلالة وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم التي ما اختلفت ومعلوم
ايضا ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطالما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي
ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم به وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في
هذا الباب واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه
الالفاظ في وضع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا
في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة وقد تعلق من ذهب الى وجوب الامر بطرق اعتبارية وطرق سمعية
وهي على ضربين قرانية واخبارية ونحن نذكر اقوى ذلك شبهة فان الذي تعلق به الفقهاء في ذلك لا
يكاد يحصى ويضبط فاما الطرق الاعتبارية فاولها قولهم ان السيد اذا امر غلامه بفعل عقل منه الايجاب ولذلك
يوبخه العقلاء ويذمونه اذا خالفه وثانيها قولهم لو لم يكن لفظة افعل موضوعة للايجاب لم يكن للايجاب
لفظة موضوعة في اللغة مع الضرورة الداعية الى ذلك وثالثها انه لا شبهة في تسمية من خالف الامر المطلق
بانه عاص والمعصية لا تكون الا في خلاف الواجب ورابعها قولهم ان غاية ما يفعله من يريد الايجاب والالزام

[illegible] وخامسها ان الامر بشي بعينه يقتضي تخصيص المامور به وقصره عليه وذلك يمنع من تعديه

[illegible] انه لو لم يقتض الايجاب لم يكن بعض الوجوه بان يستفاد به اولى من بعض مع تضادها فيجب

ان يقتضي الوجوب وسابعها قولهم اذا كان الامر لابد من ان يكون مريدا للمامور به واذا اراده فقد كره تركه

[illegible] بعضهم ان ارادة الفعل كراهية لضده وثامنها قولهم ان الامر بالشي يقتضي في المعنى النهي عن ضده

كما ان النهي عن الشي يقتضي الامر بتركه وتاسعها ان لفظ الامر يجب ان يقتضي ضد ما يقتضيه لفظ النهي في المعنى

واذا كان النهي يقتضي التحريم فالامر يقتضي الايجاب وعاشرها قولهم ان الامر لا يخلو من اقسام ثلثة اما ان يقتضي

الايجاب او المنع او التخيير والمنع معلوم انه لا يستفاد بالامر وانما يستفاد المنع بالنهي ولا يجوز ان يفيد التخيير

لفقد الفاظ التخيير فلم يبق الا الايجاب وحادي عشرها قولهم اذا احتمل لفظ الامر الايجاب والندب وجب حمله

على الايجاب لانه اعم فوائده كما يقال في الفاظ العموم وثاني عشرها طريقة الاحتياط وان حمله على الايجاب احوط

للدين وثالث عشرها ان الامر لابد له من فائدة ومحال حمله على الايجاب والندب معا لتنافي الفائدتين فلو

كانت فائدته هي الندب لوجب ان يكون متى حمل على الايجاب ان يكون مجازا واجمعنا على خلاف ذلك ولها الطرق

القرانية فاولها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والتحذير يقتضي وجوب الامتثال وثانيها قوله تعالى فلا وربك

لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت وثالثها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا

مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ورابعها قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار

جهنم وخامسها قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول والطرق الاخبارية فاولها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله

اطيعوا الله وا

وخامسها قوا

من قوله عليه السلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وقد ندب الى ذلك عند كل صلوة فثبت انه

اراد الايجاب وثانيها خبر بريرة حين اشار عليها بمراجعة زوجها فانها قالت له عليه السلم اتامرني بذلك فقال

عليه السلم انما اشفع فقالت عند ذلك فلا حاجة لي فيه ففرقت بين الامر والشفاعة وليس ذلك الا لوجوب

الامر وثالثها قوله عليه السلم للاقرع بن حابس وقد ساله عن الحج اعامنا ام للابد فقال بل للابد ولو قلت نعم لوجب

ولو لم تفعلوا لضللتم وهذا صريح في ان الامر يقتضي الايجاب ورابعها توبيخه عليه السلم ابا سعيد الخدري لما دعاه

وهو في الصلوة فلم يجبه وقوله عليه السلم له الم تسمع الله تعالى يقول يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم

لما يحييكم فيما نعلمه ابدا والجواب اما الاول ما ادعيتموه لا حكما ولا علة لانه ليس كل عبد يستحق الذم اذا لم يفعل ما

امر مولاه ومن استحق الذم منهم فليس العلة في استحقاقه مجرد خلاف الامر لانا لو فرضنا عبدا [illegible] الامر

من مولاه وهو لا يعرف العادة العامة ولا عادة مولاه الخاصة دفوت منفعة مولاه بمخالفة امره [illegible] له

يستحق الذم ولو امر مولاه بما يختص بمصلحة العبد من غير ان يعود على السيد منه نفع او ضرر [illegible]
لم يفعل فالحكم الذي حصل به عن مخالفته ثم لو عرف العبد كراهية مولاه لمخالفته لما [illegible] زيادة [illegible]
يحسن ان يأمر بان يستقبله الماء بعد عطش يلحقه فاستحق الذم على خلافه لما كانت العلة في ذلك ما ادعيتموه من مجرد
خلاف الامر بل ما ذكرناه ومما يوضح ما ذهبنا اليه ان الامر لو افاد الايجاب لامر يرجع اليه لم يفترق الحال بين الكبير
والصغير والجليل والوضيع وكيف يختص الايجاب بامر الاعلى للادون لولا ان ذلك ليس بموجب [illegible] وانما
يقتضي الايجاب لاسباب عارضة من احوال وعادات ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا قد وضعوا للايجاب لفظا
في اللغة وهو اوجبت والزمت ومتى لم تفعل استحققت الذم والعقاب فاذا قالوا اخذ صيغة الخبر واردنا ما هو
بصيغة الامر قلنا هذا تحكم على اهل اللغة واذا اوجبنا ان يضعوا لهذا المعنى لفظا فاي فرق في الانباء عن
مرادهم بين ما هو بصيغة الخبر وبين ما هو بصيغة الامر على ان ذلك ينعكس عليهم فيقال معنى الندب معقول لهم
فيجب ان يضعوا له لفظا ينبئ عنه ولا لفظ الا قولهم افعل فان عدلوا الى ان يقولوا قد وضعوا لذلك ندبت
قلنا في الايجاب مثله ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا لا نسلم لكم ان لفظة عاص لا تدخل الا في الوجوب او الايجاب
لان من خالف في الشاهد ما ندب اليه وارشد اليه يقال عصى بل يقال ذلك في المشورة ولا خلاف انه لا ايجاب
فيها ولفظة عاص لا تفيد فعل قبيح كما ان اطلاق لفظة مطيع لا تدل على حسن واذا اضفنا وقلنا اطاع امره
فهو دال على زيادة على الحسن فانا نستعمل لا بامر الا بما له صفة الوجوب او الندب واذا قلنا عصى ربه سبحانه في
كذا فالمعنى انه خالف امره او ارادته وقد يدخل ذلك في الواجب والندب معا فاذا اقترن بذلك الذم او توبيخ خلص
للاخلال بالواجب ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا ما انتم الا على الدعوى فمن اين قلتم ان غاية ما يفعله الموجب هي ان
يقول له افعل ففي ذلك الخلاف بل اذا اراد الايجاب والالزام قال اوجبت او الزمت او ان لم تفعل ذممتك ويقال
لهم فيما تعلقوا به خامسا هذه عبارة موهمة فما مرادكم بقولكم حض وحث ان تريدون انه اراد المأمور بعينه
دون غيره فهو مسلم فلا ايجاب في ذلك وان تريدون انه حض على وجوبه ففيه الخلاف ولصاحب الندب ان
يقول حض وحث على انه ندب اليه ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا ههنا وجه معقول مستفاد بمطلق الامر
وهو دلالته على ان الامر مريد للفعل واذا كان الامر حكيما استفدنا كون الفعل عبادة وما يستحق الثواب به
وهذه فائدة معقولة ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعا لو كان الامر بالشيء اذا اراده فلا بد من كونه كارها لتركه
لوجب ان تكون النوافل كلها واجبة ولاحقة بالفرائض والذي يدل على انه تعالى امر بالنوافل انه لا خلاف في
وصفنا فاعلها بانه مطيع لله تعالى والطاعة انما هي امتثال الامر او الارادة ولا خلاف في انه تعالى رغب في النوافل

[illegible] يقتضي كونه مريدا له تع ولا خلاف ايضا في ان النوافل كالفرايض في تناول التكليف لها وذلك يقتضي كونه تع
مريدا لها [illegible] ان شيا مر بالعدل والاحسان دليل على ان النوافل مامور بها لان الاحسان له صفة النفل دون الوجوب
[illegible] الذي نفس ارادة الفعل يكون كراهة لتركه فقوله يفسد بما ذكرناه في النوافل ولا يمتنع ان يكون الشي
بصفة ضده وما كون الارادة كراهة الا ككون العلم جهلا والقدرة عجزا ويقال لهم فيما تعلقوا به ثامنا من ان الامر بالشي
نهي عن ضده سنبين بطلان هذه الشبهة في باب مرد على ان ذلك ينتقض بالنوافل ويقال لهم فيما تعلقوا به تا سعا
[illegible] انكرتم ان يكون الامر يقتضي ضد ما يقتضيه النهي فيما يجوز ان يدل عليه الامر او النهي والامر اذا دل على كون الامر
مريدا للفعل والنهي يدل على انه كاره له والتحريم ما علمناه في متناول النهي الا بواسطة وهي ان الله تع اذا نهى عن فعل فلا
بد ان يكون كارها له وهو تعالى لا يكره الا القبيح والقبيح محظور محرم وهذا الاعتبار ليس بموجود في الامر لانه اذا
امر بشي واراده فلا بد من كونه طاعة ومما يستحق به المدح والثواب وما هو بهذه الصفة ينقسم الى واجب وندب فاذا
يجب ان يقطع على احدهما وما يكرهه تع فهو غير منقسم ولا يكون الا قبيحا فافترق الامران ويقال لهم فيما تعلقوا به
عاشرا قد اخللتم في القسمة بقسم وهو مذهبنا ونحن نعلم ان الترغيب في الفعل وجه معقول كالالزام وليس كونه ندبا
يقتضي التخيير لان التخيير انما يقتضي المساواة بين الشيئين المخير بينهما وليس الندب مساويا للترك فيجوز التخيير بينهما او
يقال لهم فيما تعلقوا به حادي عشر قد اقتصرتم على دعوى فمن اين قلتم انه يجب حمله على اعم الفوائد وما الفرق بينكم
وبين من قال بل يجب حمله على التعيين وهو الاقل في الفوائد وذلك هو الندب وانما يسوغ ما قالوه اذا كان
اللفظ يتناول الجميع تناولا واحدا فاما اذا كان محتملا وما يحتمله كالمتضاد فادعاء الاعم الا كادعاء الاخص ويقال
لهم فيما تعلقوا به ثاني عشر الذي ذكرتموه ضد الاحتياط لانه يقتضي افعالا قبيحة منها اعتقاد لوجوب الفعل وذلك
جهل وجزم على ان الله [illegible] على هذا الوجه وهو ايضا قبيح ولا بد من ان يعتقد هذا الفاعل قبح ترك هذا الفعل فيكون
جهلا ثانيا وربما كرهه فيكون قبيحا زايدا فما هذه حاله كيف يكون احتياطا وليس يجري ذلك مجرى من ترك صلوة
من خمس صلوات من غير ان يعرفها بعينها والقول في ايجاب كل الصلوات عليه لان ذلك يقتضي دخول ما دخل به
في جملتها فعلا من غير فعل قبيح وقع منه ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالث عشر انا قد بينا ان الامر يفيد كون الامر
مريدا للفعل وليس يجب في الافعال الحكما على وجه الندب كالوجوب في معنى دلالة الامر وهو ان الامر مريد
للفعل فاذا قامت دلالة على وجوبه فانما هي دلالة على ان تركه مكروه وذلك لا يوجب كونه مجازا لانه لا [illegible] هو
ما يجب كدلالته وهو ندب فيما يرجع الى الامر به وبعد فان كل لفظة مشتركة بين امرين على سبيل الحقيقة لا يجب ان
يكون مجازا في كل واحد منهما اذا اريد بها ساير الالفاظ المشتركة كعين ولون ويقال لهم في اول ما تعلقوا به من

القرآن اولى ما نقول له انه لو ثبت في القرآن والسنة ما يدل على وجوب المامور به لم يكن في ذلك نقض لمخالفتنا ولهم
صار لنا الا انا لا ننكر في الجملة ان يدل دليل على وجوب الامر انما ننكر ان يكون ذلك بحسب وضع اللغة وانما
نتكلم فيما استدلوا به من قرآن او سنة على وجوب الامر لا لانه ان صح قدح فيما اصلناه وانما نتكلم فيه لانه لا
يدل على المقصود وهذه جملة يجب ان يكون محصلة مراعاة ثم نقول اقتران الوعيد بمخالفة الامر هو الدلالة على
وجوبه فمن اين ان الامر المطلق يدل على الوجوب ثم ان المراد ظاهر وهو انه اراد الخلاف على الرسول عليه السلام على
سبيل جحد النبوة بدلالة اول الاية بقوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا وهذا الانكار
على من لم يلتزم الانقياد له لاجل النبوة ولا محالة ان خلافه على هذا الوجه كفر وبعد فان مخالفة الامر هو ضد
الموافقة وفعل ما ندب اليه على وجه الوجوب مخالفة له كما ان فعل ما اوجبه مقصودا به الى الندب مخالفة
ايضا والاية تضمنت التحذير من المخالفة فمن اين لكم وجوب ما امر به حتى يكون من فعله على غير هذا الوجه مخالفا
فعلم ان ظاهر الاية مشترك بيننا وبينهم وانه لا حجة لهم فيها ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا ليس المراد بالقضاء ههنا
الامر المطلق بل الالزام كما تقول قضى القاضي بكذا او كذا بمعنى حكم والزم ولهذا لا يسمى الفتوى بانها قضاء والكلام فيما
تعلقوا به ثالثا كالكلام في هذه الاية فلا معنى لاعادته ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا من قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول ان هذا امر والخلاف فيه نفسه فكيف يحتج به على نفسه والطاعة في امتثال الامر وقد بينا ان
الطاعة تدخل في الندب والايجاب جميعا فكيف يعقل من الظاهر احدهما وايضا فان الطاعة هي امتثال الامر
على الوجه الذي تعلق به الامر اما ايجابا او ندبا بحسب ما مضى من الكلام في المخالفة فمن اين لكم انه امر على
الوجوب حتى يكون من فعله على هذا الوجه مطيعا له والا كان على الندب وطاعته انما هي فعله على هذا
الوجه ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا انا قد بينا ان المعصية قد تدخل في الندب كما تدخل في الواجب وانه قد
يكون عاصيا بمخالفة الامر على وجه لا يستحق به الوعيد فبيان ان الاية لاجل الوعيد على مخالفة الامر الواجب
ويقال لهم في اول الطرق الاخبارية ليس يجوز ان يثبت حكم الامر في وجوب او ندب وهو امر معلوم باخبار
الاحاد التي لا توجب الا الظن وبعد فان قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة
لو تجرد ما علمنا به الوجوب لكنا لما علمنا ان السواك مندوب اليه كان ذلك قرينة في انه اراد الوجوب و
يقال لهم في خبر بريرة اكثر ما فيه التفرقة بين الامر والشفاعة وبينهما تفرقة وان لم يكن لاجل وجوب الامر وهي
ان الامر منه عليه السلام يتعلق بالديانات والعبادات والشفاعة ليست كذلك لانها تكون في المنافع الخاصة
العاجلة وفي الاغراض الدنيوية واما خبر الاقرع بن حابس فانه لم يسأل عن مطلق الامر وانما سأل عن تكرار

على المنبر وجهه وهو الحج فاجابه عليه السلم بانه لو قال نعم لوجب لان قوله نعم يكون بيانا وبيان الواجب واجب واما
الخبر عن خبر ابي سعيد الخدري فانه دعاه رسول الله صلى الله عليه وآله فلم يجبه فلامه لان اجابته دعاءه واجبة و
لهذا بين له انه كان الاجابة تقطع الصلوة ومثل ذلك لا يمنع في الامر والدعاء وهو ان يناديه يا فلان فيجب
عليه الاجابة والامر ان يقول له افعل وقد بينا انه متردد بين الندب والايجاب وقد تعلق من قطع في مجرد الامر
على ان المراد به الندب بان قال اذا كان الامر من الحكيم لا بد من ان يريد المامور به ولا بد من كونه مع الحكمة ما له مدخل
في العبادة واستحقاق الثواب فيجب ان يكون ندبا لانه اقل احواله وما لا بد منه وانما يكون واجبا اذا علمنا كراهة
الترك فيقال لهم هذا الذي قدرتموه صحيح لكنكم بنيتم عليه ما لا يليق به فزعمتم انه اذا اراد المامور به فانه لم يكره
تركه وانتم لا تستفيدون من حكم الترك وانما تستفيدون ان الامر مريد للمامور به وحكمكم بحمله على اقل احواله

مطلق الامر

تحكم ولم يجب ذلك ومن الجائز ان يكون هذا الامر مع انه مريد للمامور به كارها لتركه كما انه من الجائز ان لا يكون كارها
فالقطع على احد الامرين بغير دليل ظلم فان قالوا لو كره الترك لبينه قلنا ولو لم يكن له كارها لبينه فان قالوا الاصل
في العقل ان الفعل والترك جميعا غير مرادين ولا مكروهين فاذا تعلق الامر باحدهما علمنا انه مراد وبقي الترك على ما كان
عليه فلو تغيرت حاله وصار قبيحا او مما يجب ان يكرهه الحكيم وجب على المخاطب بهذا الامر ان يبين ذلك من حاله فان
البيان لا يتاخر عن حال الخطاب وهذا الذي حكيناه اقوى ما يمكن ان يتعلق به في نصرة مذهبهم والجواب عن ذلك
انا لا نسلم اولا ان الفعل والترك جميعا كانا في العقل سواء في انهما غير مرادين ولا مكروهين لانه اذا امرنا بالصلوة مثلا
فقد امرنا بفعل كان في العقل لولا هذا الامر محظورا او كان تركه واجبا لانه ادخال مشقة وكلفة على النفس بغير فائدة
واذا قال لنا صلوا فقد دل ذلك على ان للصلوة صفة زائدة على حسنها يستحق بها المدح والثواب ولا بد من ان
يكون صفة الصلوة التي كان في العقل واجبا قد تغيرت عند ورود هذا الامر وتغيرها ينقسم الى ان يكون مكروها
فيكون الفعل واجبا والى ان لا يكون مرادا ولا مكروها فيكون الفعل مباحا ندبا والى ان يكون مرادا فيكون مخيرا
بين الفعل والترك فثبت بهذه الجملة انه لا يجوز مع ورود الامر بهذه العبادات ان يبقى تركها على اصل العقل
بل لا بد من تغييره على ما بيناه على انا لو سلمنا ان حكم الترك في اصل العقل ما ذكروه لكان انما يجب البيان في وقت
الحاجة لا في وقت الخطاب على ما سنبينه في موضعه من هذا الكتاب بمشية الله وعونه فلو قال الحكيم لغيره
افعل كذا وكذا غدا او بعد شهر لما وجب ان يبين له حكم الترك في هذا الوقت وليس بوقت الحاجة وانتم لا تفرقون
في حمل الامر على الندب بين ان يكون على الفور او على التراخي وهذه جملة كافية في الاطلاع على سر هذا الباب

حكم الامر

فتحسن تاملها فصل في حكم الامر الوارد بعد الحظر اعلم ان اكثر المتكلمين في اصول الفقه اطبقوا على ان الامر

الوارد بعد الحظر يقتضي الاباحة واطلاق الحظر الذي تقدم وان كانوا ايضاً ذهبوا الى انه لو انفرد وكان مبتدأ اقتضى الوجوب ولسنا ندري ما السبب في استمرار هذه الشبهة الضعيفة والصحيح ان حكم الامر الواقع بعد حظر هو حكم الامر المبتدأ فان كان مبتدأ اقتضى الوجوب او الندب او الوقف بين الحالين فهو كذلك بعد الحظر والذي يدل على ذلك ان الامر انما يدل على ما يدل عليه لامر يرجع الى كونه امراً واذا كانت هذه الصفة لا تتغير بوقوعه بعد الحظر فيجب ان لا تتغير وايضاً فان الحظر العقلي آكد من السمعي وقد علمنا ان ورود الامر بعد الحظر العقلي لا يمنع من اقتضائه الوجوب وكذلك وروده بعد الحظر الشرعي وبعد فان كونه محظوراً لا يمنع من وجوبه او كونه بعد هذه الحال واذا كان لا يمنع من ذلك لم تتغير الدلالة فان قيل ورود الامر بعد الحظر يقتضي اطلاق الحظر قلنا لا شبهة في ذلك غير ان اطلاق الحظر يكون بالايجاب والندب كما يكون بالاباحة فمن اين انه يقتضي اطلاق الحظر من غير زيادة على ذلك واحتجاجهم بانهم لم يجدوا في الكتاب امراً وارداً بعد الحظر الا ويقتضي الاباحة المحضة باطل فان الوجود اذا صح ليس بدلالة لانه يمكن خلاف ما استمر عليه الوجود ولانا لا نسلم ذلك ايضاً الا ترى انه تعالى يقول ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله وحلق الراس ههنا هو نسك وليس بمباح

فصل في ان الكفار مخاطبون بالشرايع وهل يدخل العبد والصبي في الخطاب

الكفار مخاطبون بالشرايع

الصحيح ان الكفار مخاطبون بالعبادات الشرعية وذهب كثير من المتكلمين واكثر الفقهاء الى انهم غير مخاطبين وفائدة الخلاف في هذه المسألة وان كان الكل متفقين على ان الكفار مع مقامهم على كفرهم لا يطالبهم بفعل العبادات الشرعية هو ان من قال انهم مخاطبون يذهب الى انهم يستحقون مع مقامهم على الكفر العقاب من الله تعالى على اخلالهم بهذه العبادات ومنا الذم على ذلك ومن ذهب الى انهم غير مخاطبين يلزمه ان لا يستحقوا عقاباً ولا ذماً على الاخلال بالعبادات والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اشياء اولها ان الاعتبار في دخول المكلف في التكليف انما هو بشيئين احدهما صفة المكلف والآخر صفة الخطاب وقد علمنا ان الكافر كالمؤمن في استيفائه شروط التكليف لانه يتمكن من ان يؤمن ويصح وقوع جميع العبادات منه فصحة تكليفه العبادات كصحة تكليفه نفس الايمان والاسلام فاما اعتبار صفة الخطاب فانه اذا كان مطلقاً ومتوجهاً الى الناس دخل الكافر فيه لتناوله اياه ومنها ان الكفار لو لم يتعبدوا بالشرعيات لكانوا معذورين في تكذيب النبي صلى الله عليه وآله والامتناع من تصديقه لان الغرض في ايجاب تصديقه صلى الله عليه وآله هو المعرفة بشرائعه كما ان الغرض في بعثته هو اداؤه الشرايع فمن لم يكلف ما هو الغرض في ايجاب التصديق لا يجوز ان يكون مكلفاً بالتصديق ولا خلاف في وجوب تصديقه صلى الله عليه وآله على كل الكفار ومنها انه لا خلاف في ان الكفار يحدون على الزنا على جهة العقوبة والاستحقاق فلو لم يكونوا مخاطبين بهذه الشرعيات لم يستحقوا العقوبة على فعل القبائح منها و[illegible]

ان يفعل الثواب ويتوب على انه لم يخلص نفسه من الكفر فيعرف صحة ما قلناه لان هذا تصريح بانه يعاقب على كونه لا فاعلا لما
وهذا يوجب ان يعاقبوا وان لم يرتدوا وقد كان شيخ متقدمي اصحاب الشافعي وقدماؤهم المتبحرين في الطريقة قال
لي انا اقول بان الكفار مخاطبون من الشرائع بالتروك دون الافعال لان الافعال تفتقر الى كونها قربة ولا يصح
ذلك مع الكفر والتروك لا تفتقر الى ذلك فقلت له هذا واستخلاف الاجماع لان الناس بين قائلين قائل يذهب
الى ان الكفار مخاطبون بكل الشرائع من غير تفرقة وقائل يذهب الى انهم غير مخاطبين بشيء منها فالفصل بين الامرين
خلاف الاجماع ثم ان القربة معتبرة في تروك هذه القبائح كما انها معتبرة في الافعال الشرعيات لانا انما امرنا بان
نترك الزنا ولا نفعله قربة الى الله تعالى فمن لم يتركه كذلك لا يستحق مدحا ولا ثوابا ولا يكون مطيعا لله تعالى ولا ممتثلا
لامره والقربة اذا لم تصح من الكافر وهو كافر فلم يجز ان تقع منه على الوجه المشروع لا فعلا ولا تركا ومنها قوله تعالى
حاكيا عن اهل النار ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين
وكنا نكذب بيوم الدين وهذا يقتضي انهم عوقبوا لكفرهم وعلى انهم لم يصلوا وهذا يقتضي كونهم مخاطبين بالصلوة
وليس لاحد ان يقول اي حجة في قول اهل النار ولعل الامر خلاف ما قالوه وذلك ان معارف جميع اهل النار
في الاخرة ضرورية فلا يجوز ان يعتقد والجهل لانهم ملجاؤن الى الامتناع من فعل القبيح فلا يجوز ان يقع منهم كذب
ولا ما جرى مجراه وليس له ان يحمل قوله تعالى لم نك من المصلين على ان المراد به لم نك من اهل الصلوة والايمان وذلك
ان هذا يقتضي التكرار للمعنى الواحد لان قوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين يغني عن ان ينفي ان يكونوا من اهل الصلوة
والايمان وايضا فان الظاهر من قول القائل لم اك مصليا نفي فعل الصلوة دون الايمان بها وقد تعلق من خالفنا
بان الكافر لا يصح منه مع كفره شيء من العبادات فيجب ان لا يكون مخاطبا بها كما لو كان عاجزا او ممنوعا والجواب عن
ذلك ان الكافر تصح منه العبادات بان يقدم الايمان عليها ثم يفعلها ويجري مجرى المحدث الذي هو مخاطب
بالصلوة وان لم تصح منه مع الحدث لكنه يقدر على تقديم ازالة الحدث ثم فعل الصلوة ويجب على هذا ان لا
يكون القاعد مخاطبا بالصلوة ولا القائم ايضا اليها فانه لا يتمكن في الحال الثانية من جميع اركان الصلوة وانما
تقع منه على ترتيب فاما العاجز او الممنوع لا يشبه الكافر لانه لا يتمكن من ازالة عجزه او منعه والكافر متمكن من ازالة
كفره وتعلقوا ايضا بان الكفار لو كانوا مخاطبين بالعبادات لوجب اذا اسلموا ان يلزمهم قضاء ما فات منها وقد علم
خلاف ذلك والجواب ان القضاء لا يتبع في وجوبه وجوب المقضي بل هو منفصل عنه وقد يجب كل واحد من
الامرين وان لم يجب الاخر الا ترى ان الحائض يلزمها قضاء الصوم وان لم يكن الاداء عليها والجمعة اذا فاتت
لا يجب قضاؤها وان وجب اداؤها فما المنكر من وجوب العبادات على الكفار وان لم يجب عليهم قضاء ما فات

منها واقوى ما يعترض به ههنا شبهة قوله ما ذكرتموه انما يتم في العبادات المختصة باوقات فاما الزكوة فانها بمنزلة
متساوية في ان فعلها فيها هو اداء لا قضاء ولا خلاف في ان الكافر اذا اوفى حال الحول على ماله وهو كافر ثم اسلم
ان الزكوة على الماضي لا يجب عليه والجواب الصحيح ان الزكوة وجبت ثم سقطت بالاسلام لان الاسلام على ما روي
في الخبر يجب ما تقدمه فاما العبد فيدخل في الخطاب اذا تكاملت شروطه في نفسه وكان ظاهر الخطاب يعم لفظه
يتناوله وانما يكون الخطاب بهذه الصفة اذا لم يكن مقيدا بالحرية او متعلقا بالاملاك فان العبد لا يملك والعبد هو
في هذه القضية كالحر وكونه مملوكا عليه تصرفه لا يمنع من وجوب العبادات عليه لان المولى انما يملك تصرفه عليه في
غير وقت وجوب عبادة واوقات العبادات مستثناة من ذلك ودخول المراة في الخطاب كدخول الرجل والصحيح
انها تدخل بالظاهر ومن غير حاجة الى دليل في خطاب المذكر لان قولنا القائمون عبارة عن الذكور والاناث اذا
اجتمعا كما انه عبارة عن الذكور على الانفراد وليس يمنع من دخول المؤنث تحت هذه الصيغة انها تخص المؤنث
بصيغة اخرى لان تلك الصيغة تخص بها المؤنث اذا انفرد ومع الاقتران بالمذكر فلا بد من الصيغة التي ذكرناها
واما الصبي فان كان في المعلوم انه يبلغ ويتكامل له شروط التكليف فالخطاب يتناوله على هذا الوجه وهو داخل في
قوله تعالى اقيموا الصلوة لان الخطاب لا يتجدد ويتجدد كمال هذا الصبي وبلوغه وفي حال الطفولية لا يتعلق عليه
خطاب بفعل في هذا الوقت لانه لا يتعلق ببدن ولا بمال لانه في حال الصبا ليس من اهل الافعال ومعنى
القول بان الخطاب يتعلق بماله انه ولينه مخاطب بما يفعله فيما له من اخراج شيء متلف وقيمة جناية
ومما يجري مجرى ذلك فصل في ان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به اعلم ان ذلك الشيء لا يتم الا به والصحيح ان
يقسم ذلك فنقول ان كان الذي لا يتم ذلك الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به
وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه فيصح ان يعقل منه تجرده لان امر به امر في الذي
يدل على صحة ما ذكرناه ان ظاهر الامر يقتضي ما تناوله لفظه وليس يجوز ان يفهم منه وجوب
غيره مما ليس يتناوله اللفظ الا بدليل غير الظاهر لانه اذا قال تعالى صلوا فالامر يتناول
الصلوة والوضوء الذي ليس بصلوة انما يعلم وجوبه بدليل غير النص ومما يوضح ذلك
ان الامر بالشريعة قد ورد على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون ايجاب مقدمته نحو
الزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال لنحصل النصاب او لنتمكن به من الزاد والراحلة
بل متى اتفق لنا النصاب وحال عليه الحول وجبت الزكوة وكذلك في الزاد والراحلة والضرب الآخر يجب فيه
مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الوضوء للصلوة وما جرى مجراهما واذا انقسم الامر في الشرع الى

اسلم

فصل الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به

كون
قسمين فكيف يجعلها اقساما ثلثة فاذا قيل مطلق الامر يقتضي تحصيل معنى ماهيته فاما ما كان منه شرطا منه بصفة كالركوع
والحج فلا يجب ذلك فيه قلنا هذا دعوى فما الفرق بينكم وبين من عكسها فقال ان مطلق الامر يقتضي ايجابه دون غيره
واذا علمنا وجوب المقدمات كالوضوء في الصلوة علمنا بدليل خارج عن الظاهر والصحيح ان الظاهر محتمل للامرين لاجل الا
وانما يعلم كل واحد منهما بعينه بدليل فان تعلقوا بالسبب والمسبب وان ايجاب المسبب ايجاب للسبب لا محالة قلنا هو كذلك
والفرق بين الامرين انه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب وانما فسد ذلك لانه مع وجود
السبب لا بد من وجود المسبب الا لمنع ومحال ان يكلفني الفعل بشرط وجود الفعل وليس كذلك مقدمات الافعال لانه
يجوز ان يكلفني الصلوة بشرط ان اكون قد تكلفت الطهارة كما جرى ذلك في الزكوة والحج فبان الفرق بين الامرين
اذا كان ايجاب المسبب ايجابا للسبب فاباحة المسبب اباحة للسبب وكذلك تحريمه وفي الجملة احكام المسبب لا بد من
كونها متعدية الى السبب فاما احكام السبب في اباحة او حظر او ايجاب فغير متعدية الى المسبب لانه لا يمكن مع وجود
السبب المنع من المسبب فصل في ان الامر بالشي ليس بنهي عن ضده لفظا ولا معنى اعلم ان من البعيد ان يذهب محصل
الى ان لفظ الامر يكون نهيا عن ضده لان الامر مسموع وما يدركه لا يجب ان يقع فيه خلاف بين العقلاء مع السلامة
وما يسمع من قول القائل افعل لا تفعل وانما الخلاف في هل يجب ان يكون الامر في المعنى نهيا عن ضد ما امر به
فالمجبرة يبنون ذلك على ان ارادة الشي كراهة لضده وكراهته ارادة لضده ولغيرها يقولون ان الموجب للشي
لا بد ان يكون حاظرا لضده وهذا معنى النهي ومنهم من يقسم ذلك فيقول اذا لم يكن للفعل الا ضد واحد فالامر
باحدهما نهي عن الاخر والنهي عن احدهما امر بالاخر واذا كانت الاضداد كثيرة لم يجب هذه القضية وقد دللنا
فيما تقدم على ما يبطل هذا المذهب وبينا ان الذي يقتضيه الامر كون فاعله مريدا للمامور به وانه ليس من الواجب
ان يكره الترك بل يجوز ان يكون مريدا له او لا مريدا ولا كارها وهذا كله يسقط بالنوافل فان الله تعالى قد امر [illegible]
وما نهى عن تروكها ولا كره اضدادها وكون نفس الارادة كراهة قد بينا فساده وانه يؤدي الى انقلاب الجنس
فان قيل افيصح [illegible] او لحسان يكون الامر به كارها للتركه قلنا لا يجب ذلك لانه
جاز عندنا ان يخبر [illegible] لوجوب الاتري ان المصلي في اخر الوقت هو مخير بين ان يصلي
في اي زوايا البيت شاء والصلوة في الزوايا متضادة وكل واحد يقوم مقام الاخر في الوجوب مع التضاد
فان قدرنا انه لا ينفك من الواجب الا بفعل واحد [illegible] لان الواجب المضيق هو الذي
ليس له ان يخل به وكل فعل لا يكون مخلا بالواجب الا به ولا ينفك مع فعله منه فلا بد من كونه محظورا
واما النهي فيقتضي ان لا يفعل المكلف ذلك المنهي عنه وضده هذا الفعل موقوف على الدليل فان كانت

المكلف لا ينفك متى لا يفعل من امر واحد فهو ولجب به شبهة لان ما اوجب مجانبة الفعل المحرم وان لا يفعله يقتضي
فعل ذلك وما بين فساد مذهب من ذهب الى ان الامر بالشي في المعنى نهي عن ضده ان الله تعالى قد ذكر الزنا واراد
الصلوة وامر بالصلوة ونهى عن الزنا وهذا يقتضي ان يكون الفعل الواحد الذي هو ضده منها مامورا بها
مامورا به منهيا عنه وكان يجب ايضا ان يكون احدنا متى اراد خروج الغاصب من احد بابي بعض الدور ان
يكون كارها لخروجه من الباب الاخر كما يكره تصرفه في الدار وفساد ذلك ظاهر فصل في ان الامر بالشي على
وجه التخيير اعلم ان الصحيح ان الكفارات الثلث في حنث اليمين واجبات كلها لكن على جهة التخيير عندنا وما
قاله الفقهاء من ان الواجب منها واحد لا بعينها وفي كشف المذهب منهما وتحقيقه ان الذي الشبهة فيه و
نحن نعلم ان تكليفه الشرايع تابع للمصلحة والالطاف وليس يمتنع ان يعلم من امر معين ان المكلف لا يصلح في
دينه الا عليه ولا يقوم غيره في ذلك مقامه فلا بد من ايجابه على جهة التضييق وغير ممتنع ان يعلم في امرين او
امور مختلفة ان كل واحد في مصلحة المكلف في دينه كالاخر من غير ترجيح فلا بد والحال هذه من الايجاب على
طريقة التخيير المتساوي في وجه المصلحة والشاهد يقتضي ما ذكرناه لان احدنا اذا اراد مصلحة ولده وعلم او
غلب في ظنه انه لا يصلح الا بان يفعل به فعلا مخصوصا وجب ذلك الفعل معينا واذا غلب في ظنه تساوي
فعلين او افعال في مصلحته كان مخيرا فيها والقول بوجوب بعض ذلك دون بعض كالتناقض واقوى ما دل
على ما ذكرناه ان الكفارات الثلث متساوية في جميع الاحكام الشرعية لان كل واحد منها يقوم مقام الاخر
في براءة ذمة المكلف واسقاط الحنث عنه وكل حكم شرعي لواحد منها هو للاخرى فلا يجوز مع التساوي في الاحكام
ان يختلف في الصفة لان اختلاف الصفات يقتضي اختلاف الاحكام من حيث كانت الاحكام صادرة عن
الاحوال والصفات فكيف يجوز ان يكون الواجب من الكفارات واحدة واحكام الكل الشرعية متساوية
متعادلة وهل ذلك الا مناقضة ولو جاز ان يتساوى امور في الاحكام ويختص الوجوب باحدها لجاز
ان يتساوى امور في كونها مفسدة في الدين ويكون مختلفة في القبح او الحسن والحظر واي فرق بين القول
بان الواجب من الكفارات واحدة والكل متساوي في الاحكام وبين من قال في ان المحظور من امور متساوية
في المفسدة هو واحد لا بعينه ومما يستدل به على ان الواجب من الكفارات لو كان واحدا لا بعينه لوجب
ان يجعل له سمة للمكلف ليتميز بها عن غيره ان يفعل لان تكليفه ان يفعل واحدا لا بعينه من جملة ثلثة يجري
مجرى تكليف ما لا يطاق وليس لهم ان يقولوا اي حاجة به الى التمييز واي شي فعله كان الواجب فذلك ان الامر
اذا كان على ما ذكروه فهو تصريح بوجوب الثلث لانه اذا كان اي شي فعله منها فهو الواجب فما هي الا

الامر بالشي على وجه التخيير

فقد يجب باقي الكل ان قالوا اليس يمتنع ان يكون اختيار المكلف له علماً على وجوبه وتعيينه قلنا هذا
لا يجوز على مذهب من ذهب من يقول ان الله تعالى يكلف العبد ان يختار ما شاء من العبادات ويكون مصلحة باختيا[ره]
لانه تعالى يعلم انه لا يختار الا الصلاح من غير امارة مميزة متقدمة ويلزم عليه ان يكلف تمييز نبي صادق من
متنبي من غير امارة ولا دلالة مميزة متقدمة وبعد فان اختيار المكلف انما يكون تابعا لاحوال الفعل وصفاته
ولا يكون احوال الفعل تابعة لاختيار المكلف وارادته الا ترى ان وجوب الفعل هو الداعي الى اختياره له على غيره
فيجب ان يتقدم العلم بالوجوب على الاختيار ولا يجعل الاختيار متقدما على الوجوب وبعد فليس يخلو
الاختيار من ان يكون مؤثرا في وجود الفعل او مؤثرا في حصول الصفة التي كان مصلحة في الدين والاول
هو الصحيح والثاني باطل لان كونه مصلحة لا يجوز ان يؤثر فيه حال القادر لان حال القادر لا يؤثر الا في
مجرد الوجود الا ترى ان ما اوجبه الله تعالى من الفعل المعين لا يؤثر حال القادر في الصفة التي لاجلها كان واجبا
في مجرد الوجود فكذلك الواجب على جهة التخيير فاذا قالوا اليس قد يصح البيع لقفيز مخصوص من الكيل من
جملة صبرة ويتعين باختيار القابض وقت القبض فكيف احلتم ان يكون الاختيار مدخل في التعيين قلنا انما
انكرنا ان يكون للاختيار مدخل في المصالح الدينية ووجوب الواجبات منها فاما ما لا يتعلق بالمصالح الدينية من
المعاملات فقد يجوز ان يتعين هذا القبض بالاختيار ومما يدل ايضا انه لو كان الواجب من الكفارات هو
الواجب لا بعينه لما صح القول بان المكفر يكفر باي الثلث شاء وايضا فان الواجب اذا لم يتعين للمكفر فانه
تعالى يعلم لانه يعلم ما الذي يكفر به المكفر من جملة الثلث فيجب على هذا القول ان يكون الله تعالى موجبا لذلك بعينه
ولو كان كذلك لما اجتمعت الامة على انه لو كفر بغيره لاجزاه كما لا يجوز ان يجزيه لو كفر برابع وليس لهم
ان يقولوا اجزاه عند الامة لا يدل على وجوبه لانه قد يجزي ما ليس بواجب عن الواجب كالطهارة قبل
دخول الوقت وذلك انهم لما اجمعوا على جواز ما لم يكفر به واجزائه فقد اجمعوا على انه كان يجزي على وجه
لا فرق بينه وبين ما اختاره وقد تعلق من خالفنا باشيا منها ان القول بالتخيير يؤدي الى ان يكون
المكلف مخيرا بين عبيد الدنيا كلها وكذلك في الكسوة والاطعام وذلك فاسد ومنها انه تعالى لو نص
على اني اوجبت واحدا لا بعينه لكان هو الواجب وكذلك اذا خير فيه لان المعنى واحد ومنها انه
لو فعل الكل لكان الواجب واحدا باجماع فكذلك يجب ان يكون الواجب واحدا قبل ان يفعل ومنها
ان البيع لو وجب على جهة التخيير والجمع بين الثلث لم يجب ان يكون واجبة على سبيل الجمع كما ان ما
نهي عنه تخييرا لجمعه فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ان التخيير لا يكون الا بين امور تدخل في الامكان

والمكفر مخير بين عتق من يتمكن من عتقه في الحال وكذلك القول في الاطعام والكسوة فاذا لم يملك المكفر الا
رقبة واحدة زال التخيير في الرقاب لانه لا يجوز ان يكون مخيرا بين عتق عبد يملكه وبين عتق عبد لا يملكه
ولهذا نقول انه متى ضاق وقت الصلوة فالمصلي مخير بين البقاع المقاربة دون المتباعدة ولذلك ان
الوقت واسعا جاز ان يتعدى التخيير الى الاماكن المتباعدة على ان هذا المعترض يلزمه ان يكون المكفر مخيرا ان صح
بعتق واحد من عبيد الدنيا كلها وكذلك في الاطعام والكسوة فليس ينفصل من ذلك الا بمثل ما ذكرناه
من اعتبار الطاقة والامكان ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا ومن الذي يلزم لكم جواز ان ينص ابتداء على
ان واجبا واحدا لا بعينه او ليس قد بينا ان ذلك لا يصح في التكليف وبينا ايضا ان الامور المتساوية
في وجه المصلحة لا يجوز ان يوجب بعضها دون بعض ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا انا لا نقول فيما
فعله انه واجب الا على وجه دون وجه ولا بد من تفصيل بيان هذه الجملة فنقول ان قولنا واجب قد
يطلق وقد يضاف فاذا اطلق افاد وقوعه على طريق الوجوب ولم يجر اجراء هذه العبارة على المعدوم الا
مجازا وانما يجري واجب في هذه القضية مجرى قولنا في الفعل انه حسن فاما المضاف فقولنا واجب
على المكلف وهذا وجه يختص المعدوم فان الموجود لا يصح ان يفعل وكلامنا في الكفارات الثلث انها هي
الواجب وانما المراد بها الذي يجب ان يفعله المكلف منها فاذا [illegible] منها فقد خرج من ان يجب عليه
وانما نقول كان واجبا عليه وكذلك اذا فعل الخصال خرجت من ان تكون واجبة عليه على سبيل
التخيير لانه لا تخيير بعد الوجود فان قيل فاذا جمع بين الخصال [illegible] منها قلنا ان كان جمع بينها
لم يخل من ان يكون فعل واحدا بعد الاخر او كان وقت الجميع واحدا فان كان الاول فالذي يستحق
عليه ثواب الواجب هو الاول وان جمع بينها في وقت واحد استحق ثواب الواجب على اعلاها واكثرها
ثوابا ولا معنى للنظر في تعيين ما يستحق به ثواب الواجب لانه لا فائدة له فيما يجب بالتكليف ولا حاجة يتعلق
للفقهاء فيما اختلفنا فيه لانا انما نخالفهم فيما يجب ان يفعله المكلف من الكفارات قبل ان يفعله فنقول
ان الجميع واجب على سبيل التخيير ويقولون الواجب واحد لا بعينه فاي منفعة لهم في ان يكون المستحق
به ثواب الواجب بعد الفعل هو واحد ومعنى قولنا فيهما انه واجب هو المعنى فيما اختلفنا فيه ولا شاهد
في احد الامرين على الاخر فهو اختلاف في المعنى وانما نشأ غلط ذلك من الفقهاء من لا قدرة له على الفرقة بين
هذه المعاني وترتيبها مراتبها ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا ليس من واجب فيما يجمع على سبيل التخيير ان
يكون واجبا على طريقة الجمع وان كان الجمع بينه ممكنا لانا قد بينا ان الامور المتساوية في حكم من

الاحكام انما يجب على التخيير دون الجمع لانه لا يجب لوجوبها جميعا الا ترى ان من غلب في ظنه ان مصلحته ولم يكون في افعال مخصوصة يقوم كل واحد منها مقام صاحبه انما يجب عليه من الافعال على سبيل التخيير ولا يجوز ان يجب عليه الجمع لانه لا وجه لوجوبه على هذا الوجه فاما قياسهم ذلك على ما بيناه له النهي فيجيء الكلام فيه في باب النهي و نزكي منه مشيته اسقط واعلم ان ما كلفنا اسقط ينقسم الى وجوه ثلثة احدها ان يكلفنا اسقط الفعل ولا يجوز تركه فيعبر عن هذا الحالة بانه واجب مضيق والقسم الثاني انه يريد اسقط الافعال ولا يكره ترك كل واحد منها الى الاخر ويكره تركها اجمع فيعبر عنها بانها واجبة على سبيل التخيير كالكفارات والقسم الثالث ان يريد اسقط الفعل ولا يكره شيا من تركه فيعبر عن ذلك بانه ندب وينقسم ما خير اسقط فيه الى ثلثة اقسام احدها ان يريد تعالى كل واحد مما خير فيه مجتمعا او منفردا وان كان عند الوجود الواجب منه الواحد كالكفارات وثانيها ان يريد كل واحد ويكره فعله مع الاخر مثاله امر الولي بتزويج من اليه امره من النساء لانه اراد منه تزويجها من كل زوج بانفراده ويكره ذلك منه مع غيره وثالثها ان يريد كل واحد على الانفراد ومع اجتماع غيره اليه لا يريده ولا يكرهه مثاله ستر العورة للصلوة لانه مخير في سترها والجمع في ذلك مباح ليس بمراد ولا مكروه فصل في

الامر للمرة او التكرار

الامر المطلق هل يقتضي المرة الواحدة او التكرار اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان مطلق الامر يفيد التكرار ويتنزل منزلة ان يقول له افعل ابدا وذهب اخرون الى انه يقتضي بظاهره المرة الواحدة من غير زيادة عليها وذهب اخرون الى الوقف في مطلق الامر بين التكرار والاقتصار على المرة الواحدة وتحقيق موضع الخلاف انما هو في الزيادة على المرة الواحدة لان الامر قد تناول المرة بلا خلاف بين الجماعة وانما ادعى اصحاب التكرار انه ارادها واراد الزيادة عليها وقال المقتصرون على المرة انه ارادها ولم يرد زيادة عليها وقال اصحاب الوقف اراد المرة بلا شك وما زاد عليها لا نعلم هل اراده كما قال اصحاب التكرار او لم يرده كما قال اصحاب المرة فانا واقف فيما زاد على المرة لا فيها نفسها وهذا هو الصحيح والذي يدل عليه اشياء اولها انه لا يجوز ان يفهم من اللفظ ما لا يقتضيه ظاهره وكيفية تناوله للمامور به وكله وقد علمنا ان ظاهر قول القائل اضرب غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة كما انه غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب فيجب اذا لا يفهم من اطلاقه ما لا يقتضيه لفظه وانما نقطع على المرة الواحدة لانها اقل ما يمتثل به فلا بد من كونها مرادة وثانيها انه لا خلاف ان لفظة الامر قد تستعمل في القرآن وعرف الاستعمال ويراد بها تارة التكرار واخرى المرة الواحدة من غير زيادة وقد بينا ان الظاهر استعمال اللفظة في معنيين مختلفين يدل على انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما الا ان تقوم دلالة و ثالثها حسن استفهام من امر بشيء مطلقا ولا عهد ولا عادة ولا قرينة تنبئ عن المراد وهل اراد الاقتصار على المرة الواحدة

والتكرار وحسن الاستفهام دل على اشتراك اللفظ وعدم اختصاصه ورابعها حسن قول القائل افعل كذا
وكذا ابدا او افعله مرة واحدة بلا زيادة عليها فلو كان مطلق اللفظ موضوعا للتكرار لما حسن ان يقول افعل
ابدا لانه مفهوم من قوله الاول ولو كان موضوعا للمرة الواحدة بلا زيادة لما حسن ان يقول افعل مرة واحدة ولا
تزد عليها لان ذلك عبث غير مفيد فان ذكروا انه يفيد التوكيد وهو معنى مقصود قلنا التاكيد ان لم يفد
فائدة زائدة على فائدة اللفظ المؤكد كان عبثا ولغوا والكلام موضوع للافادة فلا يجوز ان يستعمل فيما لا
فائدة فيه وقد تعلق من قال بالتكرار باشياء اولها قولهم ان اوامر القران المطلقة تقتضي التكرار وثانيها قياس
الامر على النهي في اقتضائه التكرار وثالثها ان الامر المطلق ليس بان يتناول بعض الاوقات باولى من بعض
فيجب تناوله الكل ورابعها قولهم لو لم يقتض التكرار لما صح دخول النسخ فيه وخامسها قولهم لو لم يقتض التكرار
لما حسن ان يقول افعل مرة واحدة وسادسها قولهم لو لم يقتض التكرار لكان المفعول الثاني قضاء لا اداء فيقال
لهم فيما تعلقوا به اولا انا لا نسلم ان اوامر القران كلها تقتضي التكرار فان فيها ما يقتضي المرة الواحدة كالحج والعمرة
عند من اوجبها والذي يتكرر من ذلك فتكرره مختلف غير متفق الا ترى ان الصيام والزكوة يتكرران في كل
عام مرة والصلوة تتكرر في كل يوم خمس مرات فالتكرار مختلف كما تراه فلو كان مجرد الامر يقتضي التكرار لما
اختلف هذا الاختلاف وبعد فالتكرار انما علم بدليل [illegible] انما هو في موضوع اللغة ومقتضى الامر
المطلق والصحيح ان كل امر في القران حملناه على المرة الواحدة [illegible] حملناه عليها بدليل غير الظاهر وكل امر
حملناه على التكرار فانا حملناه عليه بدليل سوى الظاهر و[illegible] ما تعلقوا به ثانيا ان النهي عندنا كالامر
في انه لا يقتضي التكرار باطلاقه ومجرده وانما نحمله عليه متى حملناه بدليل غير الظاهر ونحن نسوي بين الامر
والنهي في هذه القضية وقد فصل قوم بين الامر والنهي بان النهي يقتضي قبح الفعل وقبحه مستمر فكرر لذلك
وهذا ليس بشيء لان نهي الحكيم يقتضي قبح الفعل لا محالة غير ان قبحه يجوز ان يختص بوقت دون وقت فلا
يجب استمراره في جميع الاوقات المستقبلة ولا يمتنع ان يختص بعضها دون بعض كما قلناه في الوجوب الصادر
من الامر فاذا لم يجب في الامر التكرار فكذلك في النهي ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا انما يجب اذا لم يختص لفظ الامر
الامر وقتا دون وقت ان لا يحمل على شيء من الاوقات الا بدليل ولا نحمله على الجميع فكيف نحمله على الجميع
ولم يتناول بلفظه الجميع كما لم يتناول المرة الواحدة بلفظه وهذه الطريقة تدل على وجوب التوقف على
الدليل والبيان ويعارض من سلك هذه الطريقة بقول القائل اضرب رجالا او [illegible] ونحن نعلم انه
ليس بان يتناول بعض من له صفة مخصوصة من الرجال دون بعض وكذلك في المتكلم لانه ليس بان

بيننا وبينها كونه لا يقتضيه لولي من غيره ولا يجب مع ذلك ان يحمل قوله للغيب جلد على انه يقتضي جلدا له كل الصفات التي يكون

عليها جلد ما لغيب متضاد كانه يقتضي جلدا طويلا اسود حارا فلا يفيدها وجب يشبه اليه كل الصفات التي ليس قوله بان بيننا وبعضها

بين بعض وكذلك في الماكول وصفاته ومعلوم خلاف ذلك ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا انا وان لم نقل ان

التكرار مفهوم من مطلق الامر فعندنا انا قد نعلمه بدليل ومن جملة ادلتنا التكرار دخول النسخ فدخول النسخ يعلم

التكرير ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا قد بينا ان قول القائل عقيب الامر ابدا او مرة واحدة يدل على صحة ما

ذهبنا اليه من احتماله للامرين ومن تعلق بما حكيناه انتقض كلامه بقول القائل افعل ابدا فانه لو كان لفظ افعل يقتضي

التكرار لما جاز ان يقول افعل ابدا لانه مفهوم من قوله الاول ولو كان موضوعا للمرة الواحدة لما حسن ان يقول مرة

فان قال انما حسن ذلك تاكيدا فقد بينا ما في التاكيد على انه ان رضي بالتاكيد فليرض بمثله فيمن قال افعل مرة واحدة

ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا ان من يقول ان الامر على الفور وانه يقتضي المرة الواحدة يقول [illegible] ثانيا قضاء

في المعنى لا اداء والصحيح انه ليس بقضاء لانا قد بينا ان مطلق الامر لا يقتضي [illegible] الامرة ولا مرات وسنبين انه

لا يقتضي فورا ولا تراخيا وان اللفظ يحتمل [illegible] وان لم يعلم الا بدليل [illegible] ان يكون المفعول في شيء من

هذه الاوقات قضاء [illegible] واما من ذهب الى ان مجرد الامر يقتضي المرة الواحدة بلا زيادة

عليها فانه تعلق باشياء اولها ان اهل اللغة لا يستطيعون في ان [illegible] فعل ولا عادة [illegible] انه فعل مرة

واحدة بلا زيادة عليها وثانيها ان الامر [illegible] مشتق من الصيغة التي هي الضرب امثلة من جملتها ضرب ويضرب

وسيضرب ومن جملتها اضرب وقد [illegible] جميع ما اشتق لا يفيد التكرار فيجب ان يكون الامر بمثابته وثالثها

ان الامر [illegible] بانه ضارب او هو قد يكون يتميز بالصفة بالمرة الواحدة فلا يجب

ما زاد عليها ورابعها انه [illegible] في [illegible] والتمليكات والتوكيلات في انه لا يفيد التكرار فيقال لهم فيما

تعلقوا به اولا قد اقتضى [illegible] لانا لا نعلم تكرار المامور بان يفعل ولا عادة ولا عهدا ولا علم بقصد المخاطب

يفعل المرة الواحدة فلذا [illegible] تم ضاربهم من امر غيره في الشاهد وفعل منه التكرار واذا

قالوا ان ذلك بدلالة وقرينة قلنا [illegible] ابه مثله ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا ومن سلم لكم في الامثلة

المشتقة من الضرب مثل ضرب ويضرب انها لا تدل الا دفعة واحدة من غير زيادة واي عاقل يقطع وقد سمع قائلا

يقول ضرب زيد عمرا على انه ضربه مرة واحدة بلا زيادة عليها والاحتمال في امثلة الامر كالاحتمال في امثلة

خلاف الخبر ولهذا يحسن ان يستفهم من قال ضرب زيد عمرا اضربه مرة او مرات كما يحسن ان يستفهم مع الامر فاما

في الجميع واحد فلا ينبغي ان يستشهد باحد الامرين على الاخر ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا الاشبه في ان

ان الامر حقيق بان يضيف انما امره بان يصير ضاربا بالدفعة او الدفعات فمن اين انه امر باقل ما يستحق به هذا
الاسم فهذا موضع الخلاف ولذلك لن يتخلص ان يستوفيه من مرادة ولو كان مفهوما للمعنى لاستفهام وبقال الكرم فيما
تعلقوا به رابعا فيما ذكر من عموم ما لا يمكن فيه التكرار ولا يصح تراديد في الشريعة وهو الملك والعتق واما الطلاق فان
التكرار انما يصح فيه الى حد وهو بلوغ الثلث ثم لا يصح الزيادة وانما حمل اهل الشرع قول القائل انت طالق على
الواحدة شرعا وتوقيفا ولولا ذلك لكان اطلاق القول محتملا ولذلك اختلفوا في انه اذا قال انت طالق فذهب
قوم الى وقوع الثلث ولحرون الى وقوع واحدة واخرون الى انه لم يقع شي وهذا بحسب ما قادتهم اليه الطرق الشرعية
فصل في ان الامر المعلق بشرط او صفة هل يتكرر بتكررهما فذهب قوم الى انه يتكرر بتكرارهما والصحيح ان الامر
المطلق في هذه القضية كالمشروط وان الشرط لا يقتضي فيه زيادة على ما اقتضاه اطلاقه فان كان اذا اطلق
اقتضى المرة الواحدة فكذلك حكمه مع الشرط وان كان مطلقا يقتضي التكرار فكذلك اذا كان مشروطا وان كان
التوقف بين الامرين واجبا مع الاطلاق فكذلك مع الشرط والذي يدل على ذلك كل شي دللنا به على ان الامر
المطلق لا يقتضي التكرار من الوجوه الاربعة فلا معنى لاعادتها ويدل ايضا على ذلك ان من شان الصفة والشرط
اذا ورد عقيب الامر ان يخص ما يتناوله الامر بذلك ... في تكثيره ولا تقليله ولا
يجري تعقب الصفة والشرط مجرى تعقب الاستثناء لان الاستثناء ... ما تناولته الجملة المتقدمة
فيقلل منها واذا خالف حكم الشرط في هذا الباب حكم الاستثناء وجب ان يبقى من شروط الامر ما كان يفهم
من مطابقته في قلة او كثرة وقد تعلق من ذهب الى التكرار بتكرر الصفة او الشرط باشياء اولها ان كل امر ورد
في القرآن مقيدا بشرط او صفة يتكرر بتكررهما كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ... الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وثانيها ان حمل الشرط على العلة وانما اذا ثبت يتكرر ... كذلك الشرط
وثالثها انه لو لم يتكرر لكان الفعل اذا لم يفعل مع الشرط الاول وفعل مع الثاني يكون قضاء لا اداء والجواب
عن الامر المعلق بشرط على النهي المعلق بالشرط في وجوب التكرار فيقال ... فيما تعلقوا به اولا وقد مضى
في الفصل الاول ان وجود الشي لا يدل على انه لا يجوز سواه ... علم تكرره في اوامر القرآن انما
علم بدليل هو غير الظاهر ثم ان التكرار ايضا مختلف لا يجري على طريقة واحدة فعلم ان اللفظ لا يقتضيه
وانما المرجع فيه الى الدليل كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يعني اذا اردتم ... ولا
ثم انه يفيد ايجاب الوضوء لكل صلوة عند تكرارها كصلوة الجنازة لا يجب فيها طهارة وان كانت صلوة
ثم ان التكرار ايضا مختلف لا يجري على طريقة واحدة فعلم ان اللفظ لا يقتضيه وانما المرجع فيه الى الدليل

الامر المعلق بشرط او صفة هل يتكرر بتكررهما

ويقال لهم فيما يتعلقون به ثانيا ليس العلة كالشرط لان العلة مؤثرة في المعلول وموجبة له فلا بد من تكرره بتكررها
والشرط ليس بموجب ولا مؤثر وانما يقف الحكم عليه فلا يجب ان يتكرر المشروط بتكرره الا ان يصير الشرط
مع كونه شرطا علة ويتكرر من حيث كان علة لا من حيث كان شرطا ولذلك تكرر وجوب الغسل بتكرر الجنابة
لانها علة فيه وموجبة له والشروط العقلية في انها غير موجبة كالشروط السمعية لان الشرط في صحة كون
الحي قادرا هو كونه حيا ولا يصح كونه قادرا وليس بحي وقد يكون حيا وان لم يكن قادرا ولو لا علة القدرة
الا وجب كونه قادرا ويعلم الفرق بين العلة والشرط عقلا وسمعا ويقال لهم فيما يتعلقون به ثالثا ان في الناس
من يذهب الى انه قضاء غير اداء لانه علم وجوبه بدليل اخر والصحيح انه ليس بقضاء لانا قد بينا ان مطلق
الامر ومشروطه محتمل للمرة والمرات على وجه واحد فاذا عرف بالدليل انه يكون متى فعله مع الشرط الثاني مؤديا
لا قاضيا علمنا ان الامر المشروط اريد به كل شرط مستقبل ويقال لهم فيما يتعلقون به رابعا ان [illegible] المشروط في انه
غير مقتض بظاهره التكرار كالنهي المطلق والامر والنهي جميعا مع الاطلاق والشرط احتمال التكرار والمرة فيهما ثابت
وانما يعلم في كل واحد منهما المرة والمرات بدليل سوى الظاهر واخطا من فرق بين الامر والنهي المطلقين في [illegible]
التكرار كما اخطا من [illegible] المشروط فقال في المطلق انه يقتضي الاستمرار والتكرار وقال في
المقيد انه يقتضي مرة واحدة و[illegible] بان القائل اذا قال لغلامه لا تخرج الى بغداد ولم
يشترط اقتضى ذلك الدوام واذا قال له لا تخرج اذا جاء الصيف او هجم الشتاء يختص بالمرة الواحدة غير صحيح لانا
لا نسلم ان الامر على ما ذكروه [illegible] زان رجع الاطلاق الى المرة الواحدة مع الاشتراط الاستمرار وهذا يحسن مع عدم
العادات [illegible] في عموم او خصوص والمتعلق بذلك مقتصر على دعوى لا برهان لها فان والامارات
استشهد على قوله بالعرف في اليمين بانه لو حلف ليفعلن كيت وكيت لم ينعقد الا على مرة واحدة واذا حلف على
ان لا يفعله انعقد على التأبيد ومتى حلف على الوجهين بشرط تعلق به ولم يتكرر لانه لو حلف انه لا يكلم زيدا اذا
قدم عمرو لم يتكرر فالجواب عن ذلك انا اذا سلمنا ان الحكم على ما قاله في اليمين المشروطة وغير المشروطة والمعلقة
بالنفي دون الاثبات ولم ننازع في شيء من الاحكام كان لنا ان نقول له من اين لك ان ذلك انما علم باصل الوضع
او لدليل الشرع وانما الخلاف فيما يقتضيه وضع اللغة او عرفها ولا خلاف في ان الادلة الشرعية تدل على ذلك
فاما ما تعلق به من ذهب الى ان الامر المشروط يقتضي المرة الواحدة من غير زيادة عليها من ان المولى اذا امر عبده
ان يشتري لحما اذا دخل السوق لم يعقل من ذلك التكرار فباطل فانا لا نسلم بان العبد لا يعقل من [illegible] اطلاق
مع عدم كل عهد وعادة وامارة لا مرة ولا تكرارا ولهذا يحسن منه الاستفهام ولولا احتمال اللفظ لما حسن ذلك

واستشهادهم بان القائل لو قال لوكيله طلقها ان دخلت الدار اقتضى المرة الواحدة من غير تكرار باطل لان خلافنا انما هو
شرعا وسمعا والخلاف انما هو فيما يقتضيه الوضع والعرف اللغوي ولولا الشرع لكان قول القائل طلقها ان دخلت
الدار يحتمل الامرين مترددا بينهما فصل في ان ما يفعل بحكم الامر هو مرة واحدة وما زاد عليها يحتاج في ايجابه
الى دليل اعلم ان الامر اذا ورد موقتا بوقت معين ولم يفعل فيه احتيج في وجوبه مستقبلا الى دليل آخر وذهب
قوم الى ان الامر يقتضي الفعل عقيبه فان لم يفعل اقتضى فعله من بعد وهلم ذلك ابدا حتى يفعل والدليل على
صحة ما اخترناه ان الامر متناول بلفظه الوقت الاول سواء اطاع المامور او عصى فاذا كان لو اطاع لم يتناول
سواه فكذلك اذا عصى لان الطاعة او المعصية لا تغير متعلق الامر وايضا فان ايجاب الفعل في وقت مخصوص
كايجابه على صفة مخصوصة وكما انه لا يتناول ما ليس له تلك الصفة فكذلك لا يتناول ما هو في غير ذلك الوقت
ويؤكد ما ذكرناه ان تغاير الوقتين موجب لتغاير الفعل وليس كذلك تغاير الصفتين فاذا اوجب ما ذكرناه
في الصفة كان وجوبه في الوقت اولى لانه آكد من حيث ما ذكرناه فان قيل وما الدليل على ان الوقت كالصفة
في هذا الحكم قلنا لا شبهة في ان العبادة قد تكون مصلحة في وقت دون غيره كما تكون مصلحة لبعض الشروط
او الصفات الا ترى ان الامساك المخصوص يكون مصلحة في النهار دون [illegible] في شهر رمضان دون غيره
والوقوف بعرفة يكون مصلحة في وقت مخصوص فقد جرى الوقت في المصالح والقرب مجرى سائر الشروط فان
قالوا اذا تعلق الفعل بذمة المكلف وجب ان لا يبرا منه الا بان يفعله قلنا انما تعلق وجوب فعله في الوقت
المخصوص بذمته وقد فات الوقت فهو غير متمكن في المستقبل من فعل ما كلفه بعينه ولا شبهة في ان الامر اذا
تعلق بوقت معين لم يصح دخول النسخ فيه وانما يدخل في المتمكن من مقتضى الامر وان قيل فيجب ان يسمى ما
يفعل بعد هذا الوقت قضاء لا اداء قلنا كذلك يجب فان قيل فما المراد بلفظة قضاء في اللغة والشرع قلنا
معناه في اللغة ينقسم الى وجوه احدها بمعنى خلق وتمم كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين والقسم
الثاني الالزام نحو قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقولهم قضى الحاكم بكذا وكذا اذا الزمه وادخل قوم
في هذا القسم قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب من حيث كان انما اخبر به تعالى حقا ثابتا وذهب آخرون
الى ان معنى هذه الاية الاعلام وقيل في معنى قضى فلان دينه انه على القسم الاول بمعنى انه فرغ على صحته
بتمامه وكماله فاما معنى هذه اللفظة في عرف الشرع فانهم يسمون الفعل قضاء اذا اجتمع شروط ثلاثة احدها ان يكون
مثلا للمقضي في الصورة او الغرض وثانيها ان يكون سبب وجوب تلك العبادة قد تقدم حقيقة او تقديرا
وثالثها ان يختص القصد بالقضاء بسبب هو غير السبب الاول ولا بد زائدا على ذلك من ان تكون العبادة

الامر للمرة

قضاء

متعلقة بوقت مخصوص فيه نوع وقت ولهذا لم يقل في الصلوة انها قضاء الصوم لاختلاف الصورة ولا قيل في فعل
احدى الكفارات ثانيا انها قضاء لما كان سبب وجوب الكل واحدا وبفعله ثانيا ما لم يفعله اولا ولذلك متى
ما قيل في قضاء صلوة متعذر كرها لا يقال فيما يفعله من بعد انه قضاء للقضاء الاول من حيث كان السبب واحدا
ولذلك لم يقل في صلوة الظهر اذا ادرك في وسط الوقت ثم فعلها آخره انها قضاء ولا يقال فيمن اخر الحج انه قضاء
ايضا على قول من يقول بانه على الفور لما كان متى فعل فللسبب واحد لان اوقات المكلف فيه بمنزلة وقت عمن جم
الصلوة واما قيل في الحائض انها تقضي الصوم لان لما تقضيه سببا متقدما يقدر دخولها فيها ولذلك
لو كانت مجنونة لم يلزمها القضاء لما لم يقدر ذلك وعلى مذهب من يوجب القضاء على المجنون اذا ادرك بعض
الشهر يجب ان يقدر فيه مثل ما يقدر في الحائض واما قيل فيما يؤديه من الصلوة وقد فاتت مع الامام انه
يقضيه لما كان في حكم ما تقدم سبب وجوبه لان السبب الذي لفعله اخيرا هو السبب الذي يجب له اولا
واما قيل في المفسد لحجه انه يقضي الحج لانه لزمه بسببين لما كان الاول لزمه بالدخول في الاحرام والثاني
لزمه لاجل الفساد الذي وقع فان قيل فكيف يصح دخول القضاء في النوافل وليس هناك سبب وجوب ولا
سبب تقدم منكر [illegible] دخول القضاء في النوافل فلا بد من ان يجعل التعمد الثاني سببا ثانيا فكانه
اذا لم يفعل ركعتي الفجر في وقتها يجعل الفوت سببا ثانيا للتعمد بفعل مثلها بنية مخصوصة ويسمى قضاء ولا
بد من ان يجعل لهذا السبب مزية في فعل ركعتي الفجر ولذلك لا يجعل هذا القضاء بمنزلة ما يتبرع به من
النوافل واما النوافل وان لم يكن لها سبب وجوب تقدم والسبب في الندب اليها والتعبد بها متقدم لا
محالة فصل في الامر هل يقتضي اجزاء الفعل المامور به اعلم ان جميع الفقهاء يذهبون الى ان امتثال الفعل
المامور به يقتضي اجزاءه وذهب قوم الى ان الاجزاء انما يعلم بدليل غيره ويصح ان لا يكون مجزيا والكلام في
هذا الموضع انما هو في مقتضى وضع اللغة وعرفها واما عرف الشرع فانه قد بينا انه قد استقر على ان فعل
المامور به على الحد الذي يتعلق به الامر يقتضي الاجزاء والذي يدل على ذلك ان وضع اللغة لا يقتضي ذلك
ان الاشارة بقولنا اجزاء هو الى احكام شرعية كصحة وقوع التملك بالبيع وحصول الاستباحة بعقد النكاح
ووقوع البينونة والفرقة بالطلاق وفي الصوم انه وقع موقع الصحة فلا يجب اعادته وكذلك في الصلوة
وقد علمنا ان هذه الاحكام لا تتعلق بالامر لا في لفظه ولا في معناه نفيا ولا اثباتا فكيف يدل اقتضاء الفعل
شرعيتها ولا علاقة بينها وبينه وانما يدل امتثال امر الحكيم على ان الفاعل مطيع مستحق للمدح والثواب لان
للامر تعلقا بذلك ولا تعلق له بما تقدم ذكره من الاحكام الشرعية وربما تعلق في ذلك بان الظاهر في الحج

الامر يقتضي الاجزاء بفعل الما

كذلك
الوقت كونه مستطيعاً بما لزمه بالاجماع فعل الصلوة فلو ذكر انه لم يكن مستطيعاً لما اجزاه فعله ولوجب عليه القضاء و
المفسد لحجه يلزمه المضي فيه وان لزمه القضاء فقد اجتمع كما تراه وجوب الفعل مع انه غير مجز وقد طعن قوم في
ذلك بان قالوا انما جاز في الظان كونه متطهراً والمفسد حجه ما ذكرتم لوقوع الاخلال في فعله لانه لما تبين انه
لم يكن متطهراً كان مؤدياً للصلوة على غير الوجه الذي امر بادائها عليه وكذلك المفسد لحجه وانما وجب الاجزاء
والصحة في الفعل الذي وقع على شرائطه كلها المشروعة وهذا من الطاعن به غير صحيح لانه ان ادعى ان تكامل
شرائط الفعل الشرعي يقتضي اجزاءه وانه انما لا يجزي لفساد او اخلال بشيء من الشرائط مع استقرار شرعنا
هذا فالامر على ما ذكروه وقد زدنا على ذلك بان اهل الشريعة قد تقرر فيها واجمعوا على ان امتثال الامر يقتضي
الاجزاء فان ادعى ان ذلك واجب على كل حال ومع كل شرع ومن قبل دلالة الاجماع الذي اشرنا اليه فمن اين
التي اشرنا اليها
قال ذلك وهل هو الا محض الدعوى وما المانع من ان يأمر بالبيع تعبداً او فرضاً فيكون فاعله مطيعاً له و
مستحقاً للمدح والثواب من غير ان يتعلق بهذا العقد هذه الاحكام المخصوصة وكذلك القول في النكاح والطلاق
واذا كنا لا نوجب تعلق هذه الاحكام في كل حال ومع كل شرع فما المانع من انتفاء اجماعهم على امتثال الامر واعتقادهم على
ان القضاء في الشريعة انما يقتضيه اخلال او فساد يقع فيها صحيح والشرع هذا او الحال هذه فمن اين وجوبه
على كل حال وقد كان من يقول منهم كيف يجوز ان يقول صل الظهر اربعاً على شرائط يذكرها ثم يقول فاذا اوقعت
ذلك فاقضها باربع ركعات وهو اذا تعبد بذلك كانت الثانية عبادة مستأنفة غير قضاء الاولى غير انه
غير ممتنع ذلك فرضاً وتقديراً وانما يمتنع والشرع هذا وما المانع من ان يكون العبادة بالصلوة الثانية تسمى
قضاء على عرف هو غير عرفنا الآن على انه قد يتعلق بالصلوة المجزية احكام هي غير سقوط الاعادة مثل حقن دم
المصلي وكونها على بعض الوجوه دلالة على ايمانه واسلامه فما المانع من ان يفعل الصلوة ولا يثبت لها شيء من هذه
الاحكام فصل في هل يتكرر المأمور به بتكرر الامر ام لا الصحيح هو ان الامر اذا تكرر فالظاهر يقتضي تناول
هل يتكرر المأمور به بتكرر الامر
الثاني لغير ما يتناوله الاول والذي يدل على ذلك ان كل واحد من الامرين لو انفرد لدل على مأمورين متغايرين فكذلك
اذا اجتمعا لان الاجتماع لا يغير مقتضاهما وايضاً فان الكلام موضوع للافادة ومقتضيه في ذلك كمنفصله ومتى
لم يحمل قول القائل اضرب اضرب على ان الضرب الثاني غير الاول كان الامر الثاني لغواً لانه لا يفيد الا ما افاد
الاول والاعتذار بالتأكيد ليس بشيء لان التأكيد متى لم يفد غير ما يفيده المؤكد كان عبثاً ولغواً ولما قيل
من شرط فيما يتناوله الامر المنكر بالامر الاول ان لا يكون بيناء للجنس او العهد واذا ادعى ان الجنس يقتضي الاستغراق
الامر الاول ثم
فلا يجوز ان يحصل منه ما يتناوله الامر الثاني وان العهد يقتضي صرف مقتضى الثاني الى مقتضى الامر الاول فليس

بصحيح لان القائل اذا قال افعل الضرب وكرر ذلك فان قوله الاول يحتمل ان يريد به الاستغراق للجنس ويحتمل ايضا
ان يريد به بعض الجنس والظاهر من تغاير الامرين تغاير مقتضاهما حتى يكون كل واحد منهما مستقلا لا يفيد ما الاخر
واما العهد فان كان من المخاطبين وعلم المخاطب ان المخاطب اراد الاول بعرف او عادة حملناه على ذلك الشخص ويرجع
لقيام الدلالة عليها مع الاطلاق فيصح حمل الثاني على غير مقتضى الاول والذي يحكى عن ابن عباس رضي الله عنه في
قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا انه قال لا يغلب عسر يسرين من حيث حمل العسر المعرف على ان
الثاني هو الاول واليسر المنكر على التغاير فتمسكنا بابن عباس رحمة الله عليه لموضعه من الفصاحة والعلم بالعربية
والمراد بالاية ان جنس العسر جنس اليسر وان عرف احدهما ونكر الاخر ولا فرق بين ذلك وبين ان يقول ان
مع العسر اليسر ويكرر او يقول ان مع عسر يسرا ويكرر لان المنكر يدل على الجنس كالمعرف كما يقول القائل مع
خير شر ويقول مرة اخرى مع الخير الشر واراد الله تعالى ان يبين ان العسر واليسر لا يفترقان فاذا قيل فما الفائدة
في التكرار اذا لم يذهب الى حسن التاكيد قلنا الوجه في ذلك هو الوجه فيما تكرر من القران في سورة الرحمن
والمرسلات وغيرهما وقد ذكرنا في كتاب الغرر الوجوه المتعلقة به فصل في الامرين المعطوف احدهما على
الاخر اعلم ان الصحيح ان قول القائل اضرب واضرب يقتضي ان الضرب الثاني غير الاول وكل شيء دللنا به على
ان الامر اذا تكرر من غير حرف العطف اقتضى ان الثاني غير الاول هو دلالة في هذا الموضع وههنا مزية
ليست هناك وهي حرف العطف لان الشيء لا يعطف على نفسه وانما يعطف على غيره ولان اللغة فرقت بين النعت
والصفة والعطف وليس يقدح فيما ذكرناه قول الشاعر الى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم
والصفات راجعة الى موصوف واحد مع العطف لانه اجرى اختلاف الصفات في جواز عطف بعضها
على بعض مجرى اختلاف الموصوفين واعلم ان المعطوف على غيره لا يخلو من ان يكون مثله او خلافه او ضده
فان كان خلافه فلا شبهة في اختلاف المغايرة نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وعطف اعضاء الطهارة
بعضها على بعض وان كان المعطوف ضد المعطوف عليه فان كان الوقتان مختلفين حمل كل واحد منهما على
مقتضاه في وقته وان كان الوقت واحدا فلا يصح التكليف الا على جهة التخيير واذا كان المعطوف مثلا
للمعطوف عليه وهو المسئلة فالظاهر ان الثاني غير الاول على ما ذكرناه فان كان ذلك مما يجوز افراده
بالذكر على جهة التعظيم والتفخيم كافراد جبريل وميكائيل ممن ذكر من الملئكة عليهم السلام والصلوة
الوسطى ممن ذكرنا في الصلوات احتمل الكلام ان يكون الاول على عمومه والثاني افرد تعظيما وان كان المعطوف
غير لائق في الموضع نظرنا فان كان المعنى يمكن فيه التكرار كقول القائل اضرب القوم الذين فيهم زيد واضرب

الامرين المعطوف احدهما على الاخر

فان كان المعطوف بعض ما دخل تحت المعطوف عليه نظرنا م

زيدا فيحمل الاول على عمومه والثاني على تكرير بعضه وهو ضرب زيد وان كان في ذلك ما لا يمكن فيه التكرار كالعتاق اذا قال قد اعتقت جميع عبيدي واعتقت فلانا وذكر واحدا من جملة العبيد ففي هذا الموضع يجب حمل الثاني على ما تناوله وهو عتق العبد المخصوص والاول على ان المراد به جماعة العبيد سوى العبد المفرد بالذكر لاجل ان العطف يقتضي تغاير ما عطف به لما عطف عليه وان كان المعطوف به اعم من المعطوف عليه احتمل من القسمة ما ذكرناه في المعطوف نفسه اذا كان اخص فتامل ذلك

فصل في ان الامر هل يقتضي الفور او التراخي

الامر يقتضي الفور او التراخي ام لا

اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل وايقاع الفعل عقيبه ثم اختلفوا فقال بعضهم متى لم يفعل اقتضى ان يفعل بعد ذلك وكذلك ابدا حتى يوقع الفعل ومنهم من لم يوجب بالامر الا ايقاع الفعل عقيبه فقط وقال الاخرون ان الامر يقتضي ايقاع الفعل من غير اختصاص بوقت والاوقات المستقبلة متساوية في ايقاعه فيها وهؤلاء هم اصحاب التراخي وقال الاخرون الواجب على من سمع مطلق الامر ولا عهد ولا قرينة ولا دلالة ان يعلم انه مامور بايقاعه ويتوقف في تعيين الوقت او التخيير فيه على دلالة تدله على ذلك وهو الصحيح والدلالة عليه ان اللفظ خال من توقيت لا بتعيين ولا تخيير وليس يجوز ان يفهم من اللفظ ما لا يتناوله كما لا يجوز ان يفهم منه الاماكن والاعداد وكل شيء لم يتناوله لفظ الامر وايضا فلا خلاف في ان الامر قد يرد في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به تارة الفور واخرى التراخي وقد بينا ان ظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا انه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه ومن دفع حسن الاستفهام هاهنا كان دافعا في كل موضع وايضا فانه يحسن بغير اشكال ان يتبع القائل قوله قم وما اشبه ذلك من الامر بقوله الساعة او في الثاني او بان يقول متى شئت فلو كان اللفظ موضوعا للفور او التراخي لما حسن ذلك ولكان ذكره عبثا ولغوا وقد استدل من ذهب الى الفور باشياء اولها ان الامر قد اقتضى وجوب الفعل وتجويز تاخيره يلحقه بالنوافل التي لا يجب فعلها وثانيها ان الامر في الشاهد يقتضي التعجيل بدلالة ذمهم وتوبيخهم من اخر ذلك وثالثها انه لا يخلو من ان يكون لجواز تاخيره غاية او لا غاية له والاول لا يقتضيه لفظ الامر ولا غاية تذكر فيه اولى من غاية وان كان لا الى غاية فالمكلف لا يكون ابدا مفرطا وهذا يقتضي اخراجه من كونه واجبا ورابعها ان يحملوا مقتضى الامر على مقتضى الايقاعات من طلاق وعتاق وتمليك وغير ذلك في اقتضاء الفور والتعجيل وخامسها ان الايجاب بالامر يقتضي ضدا واحدا وقد ثبت بالدليل العقلي ان افعال العباد لا يصح فيها التقديم والتاخير فيجب ان يكون المراد ان يفعل عقيبه ليكون الفعل

واحدًا ويقوي ذلك ان الفعل اذا علمنا كونه واحدًا واتفقوا على ان المعقول عقيبه مراد وصلاح فيجب حمل الخطاب عليه وسادسها ان القول بالتراخي والتخيير يقتضي اثبات بدل لانه اذا خرج من كونه واجبا مضيقا فلابد من بدل ولا دليل على وجوب هذا البدل من جهة الامر والايجاب فيجب بطلان التخيير ولا قول بعد ذلك الا القول بوجوبه عقيبه وسابعها طريقة الاحتياط وانها في الفور دون التراخي وثامنها قوله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تع فاستبقوا الخيرات وما روي عنه عليه السلم من قوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فنبه عليه السلم بذلك على ان وقت المامور به هو عقيب الامر فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ليس القول بجواز التاخير ملحقا للواجب بالنفل لانه وان جاز تاخيره فلابد من عزم على ادائه مستقبلا ووجوب هذا العزم عليه اذا لم يفعله يميزه من النافلة لان النافلة يجوز تاخيرها بلا بدل هو العزم والواجب لا يجوز تاخيره الا ببدل هو العزم فان قيل هذا يقتضي اثبات بدل بغير دليل قلنا اذا علمنا بالدليل ان الامر الموجب للفعل لم يرد الفور وانما اراد التراخي والتخيير فلابد مع التخيير من اثبات هذا البدل فالتجاوه الى البدل دليل وانما يلزم وجوب هذا الكلام على من ذهب الى ان مطلق الامر بظاهره يقتضي التراخي من غير دليل منفصل واما من قال ان مطلق الامر محتمل للامرين احتمالا واحدا وانه متى قطع على احدهما فبدليل منفصل فلا يلزمه هذا الكلام فان قيل فمن اين اذا ثبت انه لابد من بدل فان البدل هو العزم قلنا اذا ثبت وجوب البدل فبالاجماع يعلم انه العزم لان كل من اثبت بدلا لم يثبت سوى العزم وايضا فان العزم على الفعل في المعقول هو البدل عن كل واجب تاخر نحو قضاء الدين وسائر وجوه الانصاف لانه لو خلا من الفعل الواجب لعارض وخلا من العزم على ادائه مستقبلا لكان ملوما مذموما ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا ان الامر يكون في الشاهد بما يقع مرادا لانه قد يومر في الشاهد بما يكون على التراخي كما يومر بما يكون على الفور وانما حمل على الفور او التراخي فبعادة او دلالة او امارة وكلامنا في مطلق الامر ومجرده ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا من اين قلتم انه اذا جاز تاخيره من غير غاية معلومة مضروبة ينتهي جواز التاخير اليها ان ذلك يلحقه بالنافلة او ليس قد مضى ان النافلة يجوز تاخيرها بلا غاية ولا بدل عنها يجب عليه فعله وان الواجب على التراخي لا يجوز تاخيره الا ببدل وهذا كاف في الفرق بين الواجب والنفل وليس يمتنع ان يستمر تكليف المكلف على ما ذكرناه فيكون مخيرا بين ان يفعل الفعل او العزم على ادائه مستقبلا فان اخر الفعل وفعل العزم على ادائه مستقبلا فلا يستحق ذما وتكليف الفعل في المستقبل ثابت عليه وان فعل الفعل سقط وجوب العزم لان من حق العزم ان لا يكون بدلا الا ان يشترط بقاء الوجوب في

الفعل وانما يستحق المكلف الذم اذا لم يفعل الفعل الواجب ولا العزم على اداءه مستقبلا وقد ذهب قوم الى ان
الحج على التراخي وقالوا ان المكلف انما يصير مفرطا اذا غلب على ظنه ان لم يحج فاته ومنهم من يقول اذا لحقه
مرض فلم يوص به او لم يستاجر من يحج عنه كان مذموما مفرطا واعلم انه لا يجوز ان يثبت استحقاق الذم فيمن
لا يفعل الحج مع تكامل شروطه الا ويجعل له في الوجوب وقتا او غاية ولا بد من كونهما معلومين لانه لا
يجوز ان يواخذ المكلف بان لا يفعل فعلا ومع ذلك يجوز له ان يوخره ابدا والمرض او الضعف ربما كانا
سببا لغلبة الظن للموت وهذه غاية متميزة فيجوز ان يجعل سببا لاستحقاق الذم بترك الحج وقد يجوز
ايضا ان يحمل الوعيد الوارد في ترك الحج على من تركه وترك العزم على اداءه مستقبلا او يكون متوجها الى
من غلب على ظنه فوته بالموت واما المرض او ضعف فاما مع غير هذه الوجوه المتميزة وامثالها فلا يجوز ان
يلحق الوعيد ويستحق الذم وحكي عن من يقول من الفقهاء ان المكلف يكون مفرطا في الحج اذا مات ويقول بموته
يتبين لي ذلك من غير بيان وقت او غاية غير محصل لان الموت لا يجوز ان يكون شرطا في تكليف المكلف
ولا الحكم بتقصيره وانما ينبغي ان يتميز للمكلف الشرط الذي يتضيق به الفعل عليه ولا منفعة له في ان يتميز
لغيره او بعد موته وليس هذا ما الزموه يقولونه من انه اذا جاز ان يكلف المجاهد الرمي بشرط
ان لا يصيب مسلما وان لم يتميز له ذلك جاز ما قلناه وذلك ان المجاهد لم يكلف الرمي بالشرط الذي
ذكروه فانه مجهول له غير معلوم وانما امر ان يرمي مع غلبة ظنه انه يصيب الكافر دون المسلم وهذا شرط
متميز له معلوم وبهذا هو الجواب عن قولهم ان الامام كلف بالتعزير بشرط السلامة وكذلك المؤدب فلا
معنى لاعادته ويقال لهم فيما تعلقوا به من ان هذه العقود والايقاعات انما علمنا في احكامها انها على الفور
بدليل الشرع ولولاه لما علمناه ونحن لا ننكر القول بالفور بدلالة منفصلة عن اطلاق الامر وايضا فهذا
قياس والقياس في مثل هذا الاصل لا يسوغ وايضا فان احكام العقود والايقاعات ليست بافعال
انما هي احكام والامر يقتضي فعلا وانما يطلب وقتا لما هو فعل وايضا فان الامر له دلالة وجوب الفعل
وليس بسبب فيه والايقاعات والعقود اسباب في هذه الاحكام ومع وجود السبب لا بد من حصول
المسبب وليس كذلك الدلالة وايضا فان العقود انما اقتضت الفور لان الثمن بازاء المثمن وملك احد
في الحال يقتضي ملك الاخر عينا كان او دينا ومثل ذلك ليس بموجود في مقتضى الامر ويقال لهم فيما تعلقوا
به خامسا ليس يجب اذا كان الفعل واحدا ان يطلب التراخي والتخيير لان من ذهب الى ذلك جعل يبطل
الفعل واحدا وانما كان مخيرا في اوقاته وصورة الفعل اذا كانت معلومة للمكلف صح ان يقال له افعل

ما له هذه الصورة فرض واحد ولهذا يقول ان المكلف امر بصلوة الظهر مرة واحدة في الوقت الموسع ولا يلزم ان
يكون قد كلف صلوات كثيرة في ذلك الوقت فاما قولهم انهم اتفقوا على ان المفعول عقيبه مراد ومصلح فغلط
لان من يذهب الى وجوب الوقت مع الاطلاق لا يوافق على ذلك ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا هذا
الطعن انما يتوجه الى من حمل الامر المطلق على التراخي من غير دليل منفصل واما من ذهب الى الوقف ولم يثبت
فورا ولا تراخيا الا بدليل منفصل فالطعن لا يتوجه عليه ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعا الاحتياط انما يكون
فيما لا يقتضي فعله قبحا بقي من الفاعل وقد بينا في مسئلة وجوب الامر في هذه الطريقة ما فيه كفاية
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثامنا اما قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فهو مجاز من حيث ذكر المغفرة والمراد
ما يقتضيها ومجمل من حيث كان مبنيا على كيفية وجوب الواجبات في فور او تراخ لانا انما نسرع بالبدار
بان نفعل ما اوجبه علينا او ندبنا الى فعله بان نفعله على ذلك الوجه وفي الوقت الذي علمنا به فلا
دلالة له فيه للمخالف وكذلك قوله تعالى فاستبقوا الخيرات على ان الفزع الى هذه الايات تسليم لمن يدعي
ان مقتضى الامر في الوضع لا يدل على ذلك وانما يرجع فيه الى دليل منفصل والخبر ايضا المتضمن لقضاء
الصلوة مختص بحكم الصلوة فكيف نعديه الى الامر وقد بينا ان القياس في مثل ذلك لا يدخل فاما
من حمل الامر المطلق على التراخي قاطعا فالذي يعتمده ان يقول ان الامر المطلق لا توقيت فيه فلو اراد
به وقتا معينا لبينه واذا فقدنا البيان علمنا ان الاوقات متساوية في ايقاعه وايضا فان لفظ الامر
في اقتضائه الاستقبال كلفظ الخبر المنبئ عن الاستقبال فاذا كان قلنا فلان سيفعل لا ينبئ عن اقرب الاوقات
وكذلك الامر وايضا فان قول القائل اضرب زيدا انما يقتضي امره له بان يصير ضاربا من غير تعيين
فليس بعض الاوقات اولى من بعض وايضا فان الامر يجري مجرى ان نقول هذا الفعل مراد منكم في المستقبل
او واجب عليكم ومعلوم انه ليس في ذلك تعيين لوقت ويقال لهم فيما تعلقوا به اولا هذه الطريقة تقتضي
التوقف وترك القطع على فور او تراخ لان مع عدم التوقيت والتعيين والتخيير ليس غير التوقف و
قولهم لو اراد وقتا معينا لبينه ينعكس عليهم فيقال لو اراد تخييرا في الاوقات كلها وانها متساوية لبينه
فمن اين يجب اذا لم يبين التعيين القطع على التخيير ولا يجب اذا لم يبين التخيير القطع على التعيين فان قيل
كيف القول عندكم في امر الله تعالى اذا ورد مطلقا عاريا من التوقيت قلنا يجب اذا خلا من بيان توقيت
ان يقطع على انه لم يرد الوقت الثاني من غير فصل لانه لو كان مراده لبينه في هذه الحالة وهي وقت
الحاجة الى البيان لان البيان لا يتاخر عن وقت الحاجة وان جاز تاخيره عن وقت الخطاب ثم يتوقف

ويجوز في الاوقات المستقبلة ان يكون مرادا في كل وقت منها اما بعينه او مخيرا او ينتظر البيان عند وقت
الحاجة فكل ما مضى في الحال لم يرد فيها بان علمنا ان الفعل الموجب علينا لم يرد منا في الحال الثانية من هذه
الحاضر للعلة التي تقدم ذكرها فان قيل قد اتفق الكل على انا لو بادرنا الى الفعل في الوقت الثاني لكان ايقاعا
موقعه ومبريا للذمة قلنا انما اتفق على ذلك اصحاب الفور والتراخي فاما من يذهب الى الوقف فلا يوافق عليه
فلا ينبغي ان يدعى الاجماع في موضع خلاف ثم نقول لمن قطع مع الاطلاق على التراخي لابد مع حملكم الامر
على التراخي من اثبات بدل هو العزم ولا يثبت بدل واجب من غير دليل لا يوجد وصاحب الوقف انما يثبت هذا
البدل اذا علم بدليل منفصل ان المراد بالامر التخيير فاثبته بدليل ليس لمن قال بالتراخي مثله فان قالوا
انا نثبت وجوب الفعل ولم يتضمن لفظ الامر تعيينا ولا توقيتا فليس الا التخيير ومع التخيير لابد من اثبات بدل
ولا بدل الا العزم قلنا قد مضى عكس هذا الاعتبار عليكم وقلنا اللفظ خال من تخيير بين الاوقات واذا
بطل التخيير فليس غير التعيين ومع التعيين فلابد من القطع على الوقت الثاني وبعد فاي فرق بين ان يثبتوا
بدلا ليس في اللفظ وبين ان يثبت القائلون بالفور وقتا معينا ليس في اللفظ ويقال لهم فيما تعلقوا
به ثانيا ان هذا الوجه لازم لمن قال بالفور لاني ما اظن انهم يجيبون ان الخبر في اقتضاء الفور كالامر ولا
يلزم اصحاب الوقف لانهم يقولون في الخبر والامر قولا واحدا من التوقف وترك القطع الا بدليل منفصل
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان الخلاف في المثال الذي ذكروه قائم وهو نفس المسألة ومن يذهب الى الفور
يقول ان المفهوم من قول القائل اضرب زيدا ان يصير ضاربا في الثاني من غير تراخ ومن يقول بالوقف يسلم
ان المراد كن ضاربا باضرابه يتوقف على الحال التي يكون فيها بهذه الصفة لاحتمال اللفظ ويتوقع الدليل
ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا ان الكلام على هذا الوجه هو الكلام على ما تقدم فلا معنى لاعادته ولعمري انه
لا توقيت في قول القائل هذا الفعل واجب مستقبلا او مرادا ومع عدم التوقيت يجب التوقف ولا يثبت
تخيير ولا توقيتا في ذلك الا ما هو توقيت بعينه فصل في حكم الامر اذا تعلق لفظه بوقت اعلم ان
القسمة تقتضي في هذه المسألة ثلاثة اقسام احدها ان يكون الوقت مطابقا للعبادة لا يفضل عليها ولا يفضل
عنه والقسم الثاني ان يفضل الوقت على العبادة والثالث ان تفضل العبادة عن الوقت والقسم الاخير لا
مدخل في تكليف امر حكيم لانه يقبح من حيث كان تكليفا لما لا يطاق فاذا وجدت الفقهاء يمر في كلامهم
وجوب ما لا يصح اداؤه فيجب حمله على القضاء كما ذكروا في الاحرام بحجتين وان لم يصح فعلهما فمن جعل
لهذا الاحرام حكما قال انه يقتضي اداء احدى الحجتين وقضاء الاخرى ولكن الناس اختلفوا فيمن الزم نفسه

الامر اذا تعلق بوقت

صوم يوم يقدم فيه فلان نحو اوجب صحة هذا النذر مع تقدمه وقد مضى من النهار بعضه [illegible]
للقضاء ومن لا يوجب ذلك يلغيه ومثال الوقت الموافق بلا زيادة ولا نقصان ايجاب صوم بعينه واما
القسم الثاني فان العلماء اختلفوا على اقاويل ثلثة فمنهم من علق الوجوب باول الوقت دون اخره ومنهم من
علقه باخره ومنهم من جعل الوجوب متعلقا بجميع الوقت وان المامور مخير بين ان يفعله في اوله وبين ان
يؤخره الى اخره او وسطه بعد ان يفعل عزما على ادائه وان الفعل يتضيق عليه في اخر الوقت فيجب فعله
بعينه بدلا وهو الصحيح والذي يدل عليه ان الوجوب اذا تعلق بجميع الوقت فلا بد مع تاخيره عن الاول
من بدل هو العزم فاما من يقول ان الوجوب موقوف على الحال الاول فضرب الوقت كله للفعل يمنع من
ذلك ولا فرق بين قائل هذا القول وبين من خص الوجوب باخره على انه لا يخلو هذا القائل من ان يذهب
الى ان من لم يفعله في اول الوقت استحق الذم او لا يستحق ذلك وبطل الاول ضرب الوقت الموسع للفعل
والقسم الثاني يزول الخلاف فيه عبارة فان قيل ما انكرتم ان يكون اول الوقت ضرب للايجاب وما بعده ضرب
لقضائه وكذا الوقت المضروب الاول والاخير فيه سواء فكيف يختلف الحكم وما الفرق بين هذا القائل و
بين من يقول ان الوقت الاخير ضرب للايجاب والاول ضرب لجواز تقديمه وان لم يكن واجبا على انه لا
خلاف في ان من يصلي الظهر في وسط الوقت او اخره لا يسمى قاضيا فاما من جعل الوجوب متعلقا باخره
فقد ترك الظاهر ولا فرق في فساد قوله بينه وبين من علقه باوله ومدار الخلاف في هذه المسئلة على
جواز تاخير الصلوة الى اخر الوقت وقد بينا انقسام الخلاف فيه الى ثلثة اقوال من علق الوجوب باخره
دون اوله ربما يقول انه اذا فعله في الاول كان [illegible] ذلك يجزي عن الفرض كتقديم الزكوة على
الحول وربما يقول انه موقوف على اخره فان ادى اخر الوقت وهو من اهل الخطاب بهذه الصلوة كان ما وقع
في اول الوقت فرضا وان تغيرت حاله وخرج عن حكم الخطاب اما بالجنون او حيض ان كانت امراة كان
[illegible] نفلا وقال المثل ذلك في الزكوة المعجلة والذي يدل على بطلان ما ذهب اليه في القسمين منها
انه لا [illegible] النية فيما الواجب من الصلوة تخالف النية في النفل منها واجمعوا على اشتراط النية في
جميع ما يؤدي من صلوة [illegible] لا يختلف فبان بذلك ان الصلوة في الوقت كله واجبة واقعة على وجه
[illegible] منها ان قولنا صلوة ظهر يقتضي [illegible] واجبة مكتوبة لانه [illegible] من الوقت وزيادة عليه نحو قال ان
في الظهر فقد ترك الاجماع وبهذا الوجه ايضا يبطل كونها موقوفة لان [illegible] وقد بينا انه يقتضي الوجوب
في الحال ويمنع من كونها مراعاة ومنها ان النية المطابقة للصلوة اولى بان [illegible] من المخالفة ولا شبهة

في لمنه لو نوى بالظهر في اول الوقت النفل لم يجز له ذلك فعلمنا انها واجبة ومنها انهم قد اجمعوا على ان الاذان
والاقامة من شرط الصلوة الواجبة فاذا استعملا في صلوة الظهر المفعولة في اول الوقت دل على وجوبها
في تلك الحال وانها ليست بنفل ولا موقوفة ومنها ان اول الوقت لو لم يكن وقتا للوجوب لجرى في انه لا يقع
الاجزاء مجرى ما يفعل قبل الزوال ومنها انهم اختلفوا في هل الافضل تقديم الصلوة في اول الوقت او تأخيرها
وهذا يدل على انها تكون في الجميع واجبة لانه لا يجوز ان يختلفوا في هل النفل افضل او الفرض لان من
المعلوم ان الفرض والنفل اذا اتفقا في المشقة فالفرض افضل ومنها ان كون الصلوة واجبة وجه يقع
عليه الصلوة فكيف يؤثر في هذا الوجه ما يأتي بعده ومن شأن المؤثر في وجوه الافعال ان يكون مقارنا
لها او لا يتأخر عنها فان قيل ليس الداخل في الصلوة وجوب ما دخل فيه موقوف على تمامه قلنا معاذ الله
ان تقول ذلك بل كل فعل يأتي به في الوقت فهو واجب ولا يقف على امر منتظر وانما تقف صحته على الاتمام
والمراد بذلك انه اذا اتصل ولا قضاء عليه واذا لم يتصل فالقضاء واجب فاما الوجوب واستحقاق
الثواب فلا يتغير بالوصل والقطع يبين ذلك انه ربما وجب القطع وربما وجب الوصل فلو تغير بالقطع
وجوبه لم يصح دخوله في الوجوب وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت باشياء اولها
انه لو تعلق الوجوب باول الوقت لاثم بالتأخير عنه من غير بدل وثانيها ان كان لا يأثم بتأخير الصلوة عنه لم يكن
الصلوة واجبة فيه قياسا على قبل الزوال وثالثها ان كل ما للمكلف ان يتركه بغير عذر فليس بواجب كالنوافل
ورابعها ان الشمس اذا زالت وهو مقيم ثم مضى من الوقت ما يتمكن فيه من ان يصلي الظهر ثم سافر وجب عليه
قصر الصلوة فلو وجبت عليه باول الوقت لما جاز ان يقصر كما لو سافر بعد خروج الوقت وخامسها ان ما بعد
الزوال من الاوقات متى تكرر فيها امتثال المأمور به فيجب ان يكون وقت الجواز غير وقت الوجوب
كذلك الطول لما جاز ان يتكرر فيها امتثال المأمور به انفصل وقت الجواز من وقت الوجوب فيقال لهم اكثر
الادلة التي ذكرتموها قياس واذا صحت افادت الظن ولا توجب علما ونحن في مسألة طريقها العلم فلا يجوز
ان نعتمد فيها على طريق الظن والذي ذكرتموه اولا غير لازم لان عندنا لا يجوز ان تؤخر الصلوة عن
اول الوقت الا ببدل هو العزم فلم تشبه النافلة وقد قدمنا ذلك وبينا انا لم نثبت هذا البدل الا
بدليل لما ذكرناه فان قيل يكفيه عزم في الجملة على اداء الواجبات مستقبلا ام يجب العزم على اداء هذه
الصلوة بعينها قلنا لا بد من عزم معين كمن اخر رد وديعة فانه لا يكفيه عزم مجمل على اداء الواجبات
بل لا بد من عزم على ردها بعينها مع الامكان فان قيل كيف يكون العزم بدلا من فعل الصلوة ومن حق

اذا صحة

البدل انه لا يثبت حكمه مع القدرة على المبدل كالتيمم مع وجدان الماء. قلنا هذا الحكم الذي ذكرتموه ليس بثابت
في كل بدل لان كل واحدة من كفارات اليمين بدل من الاخرى ويجوز له ان ينتقل الى كل واحدة مع القدرة
على الاخرى وبعد فهذا خلاف في عبارة ويجوز ان نقول ليس له ان يترك فعل الصلوة في اول الوقت
الا بفعل ما يقوم مقامها ولا نذكر البدل. فان قيل من شان ما قام مقام الشي ان يسقط فعله وجوب ذلك
الشي كالكفارات وعندكم ان العزم لا يسقط وجوب الصلوة واذا سقط فعل الصلوة وجوب العزم. قلنا
غير ممتنع اختلاف احكام ما يقوم مقام غيره فيكون منه ما يسقط ما قام مقامه ومنه ما لا يكون كذلك
والواجب الرجوع فيه الى الادلة الا ترى ان المسح على الخفين عند من اجازه يقوم مقام غسل الرجلين ولم
يسقط مع ذلك فعل المسح وجوب الغسل كما اسقط الغسل المسح على الخفين الا ترى ان من مسح على خفيه
ثم توسط ماء وجب عليه غسلهما فلم يتفقا الا في قيام كل واحد مقام الاخر وكذلك القول في الوضوء
بالماء والتيمم. فغير منكر ان يكون العزم لا يسقط وجوب الصلوة وان قام مقامها في سقوط اللوم والاثم
فان قيل من شانه ما قام مقام غيره الا ينتقل اليه الا لعذر كالمسح على الخفين. قلنا غير مسلم ذلك لانا
ننتقل من كفارة الى اخرى بلا عذر ومن رد الوديعة باليمين الى اليسار بلا عذر ومن الصلوة في مكان
طاهر الى غيره من الامكنة الطاهرة بلا عذر. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا الذي يوجبه انتفاء الاثم
من التأخير ان ينفي وجوبه لان هذا هو حد الواجب المضيق والموسع بخلافه. والفرق بين ما قبل الزوال
وبعده ان الصلوة قبل الزوال لا يأثم بتأخيرها من غير بدل يفعله وبعد الزوال اذا اخرها وجب ان
يفعل بدلا لا يستحق مع تركه الاثم. ثم على ان هذا ينتقض بالكفارات لانه لا خلاف في ان الذي يفعله مختار
من الثلث واجب وهو لا يأثم بتأخيره الى ثلث العدول عنه. وينتقض ايضا على اصلهم لان عندهم اذا بقي من الوقت
قدر ما يسع فيه تلك الصلوة اثم بتأخير الصلوة عنه وان لم تكن واجبة في تلك الحال الا ان عندهم
الوجوب يتعين اذا بقي من الوقت ويعرض به. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا الكلام في هذا الوجه هو
الكلام على ما تقدمه لان النوافل لا يأثم بتركها من غير عذر ولا بدل والصلوة لا يجوز تاخيرها من غير عذر
الا ببدل. وينتقض ايضا بما ذكرناه من الكفارات لانه لا يجوز تركه من غير عذر وهو واجب بغير خلاف
ودفع الوديعة باليد اليمنى واجب ويجوز تركه بلا علة بان يدفعها باليسرى. ويقال لهم فيما تعلقوا به
رابعا من اعتبار تعين الفرض باخر الوقت دون اوله انما كان كذلك لان الوجوب في اخر الوقت عزيمة
على الفعل وان اشتركا في تعلق الوجوب بهما لانه متضيق ومتعين في الوقت الاخر وهو موسع في الاول

ولهذا اعتبر في الحائض والمسافر آخر الوقت دون اوله وبعد فان كيفية اداء الصلوة معتبرة بحال المكلف في
وقت الاداء يوضح ذلك ان فرض العبد بعد زوال الشمس ان يصلي الظهر اربع ركعات وليس عليه جمعة فان
اعتق وفي اول الوقت بقية لزمته الجمعة وعلى هذا لا يمتنع ان يلزم الحاضر الصلوة تامة اذا ادرك اول وقتها
ثم سافر قبل خروج الوقت اداها مقصورة لان حاله في وقت الاداء تغيرت من اقامة الى سفر كما تغيرت حالة
العبد من رق الى حرية فتغيرت صفة العبادة التي تلزمه وكذلك لو كان في اول الوقت صحيحا لزمته الصلوة
قائما مستوفيا للركوع والسجود فاذا مرض قبل آخر الوقت ولم يتمكن من الصلوة قائما صلى قاعدا او مومئا بحسب
ما يمكنه فتغير صفة العبادة بتغير حاله في وقت ادائها ولا يلزم على هذا ان يقصر الصلوة متى سافر بعد خروج
الوقت لانه بعد خروجه يكون قاضيا لا مؤديا والقاضي يجب عليه ان يقضي ما فاته على الصفة التي وجبت
عليه مع التمكن وزوال الاعذار وليس كذلك من سافر في بقية من الوقت لانه مؤد للصلوة في وقتها
فوجب عليه القصر لاختلاف صفته من اقامة الى سفر وبينا الكلام فيما تعلقوا به من ان الفصل بين الصلوة
والزكوة بانه مرة للقول المتقدم لم تضرب في الشريعة لوجوب اداء الزكوة والوقت من بعد الزوال مضروب
لوجوب اداء الظهر وقد دللنا على ذلك وبعد فان المؤدى من الزكوة قبل الحول لما كان انما جاز تعجيله ليتميز
من المؤدي بعد انقضاء الحول بالصفة والنية والاسم وقد بينا ان الصلوة المؤداة في اول الوقت لا
تتميز من المؤداة في آخره بشيء من الاحكام وبعد فانا لا نقول ان الصلوة من اول الوقت الى آخره تداخل جواز او
وجوبها بل نقول انها واجبة من اول الوقت الى آخره من غير ان تكون جائزة لان ذلك يوهم انها نفل
اللهم الا ان يراد انه جاز تركها والعدول عنها واذا اريد ذلك لم يجز ان يقال فيها بعينها انها جائزة
بل نقول ان العدول عنها الى بدل منها جائز فقد انفصل بهذا التفسير وقت الجواز من وقت الوجوب
فان قيل قد تعلق كلامكم بان وقت الصلوة يتضيق بآخره فبينوا كيفية التضيق قلنا الواجب ان
يكون الوقت المضيق هو ما يغلب على ظن المكلف ان ايقاع الصلوة فيه يصادف الوقت ولا يخرج
الصلوة ولا بعضها عنه والفقهاء يحدون المضيق بانه قدر التحريمة وربما قال بعضهم حد المضيق ما
وقع فيه اقل جزء من الصلوة بعد ان يكون متميزا وهذا الذي ذكروه انما هو حد في ادراك الصلوة وسبب
للقضاء ولا يجوز ان يكون حدا للاداء لانه من المحال ان تؤقت الصلوة بوقت لا يمكن ايقاعها فيه وليس
لاحد ان يعيبنا بتشعيب هذه المسألة والخروج منها الى الكلام في الفروع لان قصدنا انما كان الى ايضاح
الاصل بهذا التفريع وترتب فروع اما ان شرحها على قصور الاصول فصل في ان الامر لا يدخل تحت

الامر لا يدخل تحت امره

امره اعلم ان الرتبة اذا اعتبرت بين الامر والمامور على ما بينا لم يجز ان يامر الانسان نفسه منفردا ولا مجتمعا
مع غيره والخبر لما لم تعتبر فيه الرتبة جاز ان يخبر نفسه وفي العقليات شاهد بذلك وهو انه لا يجوز ان م
ان يكون منعما الى نفسه ولا متفضلا عليها وان جاز ذلك مع غيره فان قيل اليس هو الامر اكثر من ان
يقول افعل ويريد المامور به وهذا يتاتى للانسان مع نفسه قلنا ذلك وان تاتى فان اهل اللغة لا
يسمونه امرا لاعتبار الرتبة كما لا يسمون قول الصغير القدر للعظيم القدر افعل وان اراد الفعل منه امرا لاجل الرتبة لاجل م
ومعنى الامر حاصل في الموضعين والصحيح ان الرسول عليه السلام اذا ادى الينا خطابا من الله تعالى عاما او سمعنا
من غيره عليه السلام داخلا فيه فانه يصح ان يكون داخلا فيه وان كان هو المؤدي له لانه وان سمع من لفظه عليه السلام فانه
يحكيه عن ربه تعالى فاذا حكى عنه تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم كان داخلا فيه لانه لا فرق في عموم لفظه
بين سامع منه وبين سامع من غيره وليس اذا حكى الرسول عليه السلام امر الله عز وجل يكون الرسول هو الامر
بل الامر به هو الله تعالى وانما يحكي الرسول عليه السلام كلامه ويؤديه على صيغته ومن فرق بين ان يؤدي الرسول
عليه السلام كلاما ابتداء وبين ان يتقدم ذلك الكلام ثم يؤمر الرسول عليه السلام باداه فجعله في الاول غير داخل
فيه وفي الثاني داخلا منع من هذا اذا تقدم اداؤه قلنا اداؤه له على الابتداء ما لا اصل له وفي الحالين
يجب دخوله في عموم الخطاب والوجه الذي لم يدخل فيه اذا تقدم ثم اداه قائم في اداه على سبيل
الابتداء وليس يجب اعتبار الرتبة فيما يؤديه ويحكيه لانه في الحقيقة مخبر عن امر بما فيه من امر ولا مخبر
بما فيه من خبر والامر والمخبر غيره فلا يلزم ان يكون امرا لنفسه وكيف يخفى على احد انه لو
قال لاحد غلمانه قل لغلماني عني اني قد امرت جميع عبيدي بكذا ان ذلك العبد المؤدي داخل في
الخطاب كما هو داخل فيه لو سمع من غيره فصل في ذكر الشروط التي معها يحسن الامر بالفعل اعلم
ان الامر يتعلق بفعل المكلف والمكلف والافعال التي بينا وجها الامر فيجب بيان الشروط الراجعة الى
كل شيء مما ذكرناه فربما تداخلت هذه الشروط المتعلق بعض هذه الوجوه والذي يجب ان يكون الله تعالى
عليه حتى يحسن منه الامر بالفعل شروط اربعة اولها ان يمكن العبد من الفعل المامور به ويدخل في
التمكين القدرة والالات والعلوم وما اشبه ذلك وثانيها كون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون
واجبا او ندبا وثالثها ان يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا ويعلم تعالى انه سيفعله به لا محالة وشرط
قوم هاهنا فقالوا اذا لم يحبطه وانما يشترط ذلك من يرى الاحباط واذا كان الاحباط باطلا بطل
فلا معنى لاشتراطه ورابعها ان يكون قصده تعالى بذلك الايصال الى الثواب حتى يكون تعريضا وحسن

ذكر الشروط التي معها يحسن الا

مل

الجملة صحيحة لا شبهة فيها لان الغرض في التكليف التعريض للمنافع التي هي الثواب ولن يتم ذلك الا بتكا[مل]
الشروط التي ذكرناها فاما الامر فلا يخالف في هذه الشروط حال القديم تعالى لانه قد يامر بما يتعلق
بالديانات والظن في ذلك لا يقوم مقام العلم فاما تمكين المامور فالظن يقوم فيه مقام العلم فاما
ان كان امره بما يخصه فيكفي ان يكون عنده حسنا وان كان مباحا الا ان الغرض يتم بذلك وانما شرطنا
الحسن لان الامر بالقبيح لا يكون الا قبيحا فاما الرسول عليه السلام فالشروط فيه كالشروط في امره تعالى الا العلم
بايصال الثواب فان ذلك مما لا يتعلق به وقد يجوز ان يقوم الظن فيه مقام العلم فيما يرجع الى تمكين
المكلف واما ما يرجع الى صفة الفعل من حسن وغير ذلك فلا بد من ان يكون معلوما فيعلم استحقاق الثواب
به على الحد الذي يوقف عليه وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من
الفعل او بشرط ان يبقيه ويزعم انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن
فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب واحوال المكلف فلا يجوز ان يامر
بشرط والذي يبين ذلك ان الرسول عليه السلام لو علمنا انه يريد الا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح
منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن يامر لفقد علمنا بصفته في المستقبل الا
ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه ما يصح ان نعلم وكون
المامور متمكنا لا يصح ان يعلم حقا فاذا فقد العلم فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون لاحدنا في امره
حصل في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا فيكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد
ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم
تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول عليه السلام حاله كحالنا
اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامر بلا شرط ويلزم من سلك هذه الطريقة ان يامر الله
الميت بشرط ان يصير حيا ويامر بما لا يكون صلاحا بشرط ان يصير صلاحا وهذا يوجب عليهم ان لا
يقطعوا في من امره الله بالفعل ان ذلك من صلاحه كما لا يقطعون بانه متمكن لا محالة منه فاما قطعهم
بالقطع على ان الله امر نبينا وجميع المكلفين مع اختلاف احوالهم في التمكين فباطل لانا لا نعلم ذلك
توصلنا الى انه لا يتناول الامر من يعلم ان التمكين يحصل له ويتكامل فيه ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه
مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا
انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارات يغلب

على الظن

منها الظن بمقابلة فيجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والا
به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه
يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به واما
من جعل من شرط حسن الامر ان يعلم الامر ان المامور سيفعله فخلافه خارج عن اقوال المختلفين في اصول
الفقه لانهم لا يختلفون في ان الله تعالى قد يامر من يعلم انه يطيع كما يامر من يعلم انه يعصي ولو كان ما ذكره
شرطا في حسن الامر لما حسن منا في الشاهد امرنا لانا لا نعلم العواقب وليس لهم ان يقولوا انه حسن منا من
حيث انا نظن انه يفعل لانا قد نامر مع غلبة الظن بانه لا يفعل نحو ان ندعو الى طعام من نظن انه
لا يقبل والى الدين من نظن انه لا يطيع فاما من اجاز ان يامر الله تعالى بالشيء بشرط ان لا ينهى عنه فقوله باطل
وسيجي الكلام عليه في الناسخ والمنسوخ بمشيئة الله تعالى وقوته واما الصفات التي يجب كون الفعل المامور
في هذا الكتاب
به عليها فينقسم الى اقسام اولها ان يدخل في الصحة ويخرج عن الاستحالة وثانيها ان يصح من كلفه لان
صحته من غير كاستحالته في الغرض المقصود وثالثها صحته منه على جهة الاختيار ورابعها ان يكون
للفعل في نفسه صفة الحسن وخامسها ان يحصل له صفة زائدة يدخل بها في ان يكون نفلا او فرضا فهذه
شروط لا بد منها في حسن الامر بالفعل واذا كان الكلام في الواجب فلا بد من كل ما تقدم ومن شرط زائد
وهو حصول وجه يقتضي وجوبه والقسم الاول يثبت بان يعلم ان الفعل مما لا يستحيل وقوعه بان يكون
نفسه مستقبلا ولا يكون ماضيا ولا حاضرا لان ما لم يكن كذلك يقبح ارادته والامر به والقسم الثاني
وهو صحته منه يدخل فيه ان لا يكون الفعل مما يستحيل قدرة العبد عليه كالجواهر وما الاينا مله
وقدرنا من الاعراض ويدخل فيه ان يكون غير ممنوع منه وان يمكنه تمييزه وانما اوجبنا ذلك لان مع فقده
يتعذر الفعل ويقبح الامر بما يتعذر والقسم الثالث يدخل فيه زوال الالجاء وان يكون الدواعي مترددة
لان مع الالجاء يلحق الملجا بالممنوع ومع فقد تردد الدواعي لا يستحق الثواب الذي هو الغرض بالتكليف والقسم
الرابع ان يكون الفعل غير قبيح ولا عار من القبح والحسن وانما وجب ذلك لان الامر بالقبيح قبيح وكذلك
الدلالة والامر بما لا غرض فيه كذلك والقسم الخامس يدخل فيه ان لا يكون مباحا وان يقع على وجه زائد
على الحسن يدخل فيه لما كونه ندبا او فرضا وانما قلنا ذلك لان المباح كما لا يستحق بفعله في الشاهد المدح
لما في كونه
كذلك لا يستحق به الثواب وتكليف ما هذه حاله عبث واما شرطنا في الايجاب ان يكون للفعل وجه وجوب
لان ما لا وجه له يقتضي وجوبه ايجابه قبيح يجري مجرى تقبيح الحسن وتحسين القبيح ولهذا الوانه

أوجب كون نعم لم يصير ذلك واجبا واما الصفات التي يجب كون المأمور عليها فجملتها ان يكون متمكنا من ايقاع
الفعل على الوجه الذي [illegible] ويتفرع من الجملة الى ان يكون القدرة والعلوم والالات والاسباب والادلة
كلها حاصلة لان بوجودها يكون التمكن ومع فقدها يحصل التعذر واعلم ان هذه الشروط تنقسم الى اقسام ثلثة
اولها ان يكون مما لا يصح الا من الله تعالى فلا بد ان يحصل من جهته علة المكلف فيه وذلك نحو القدرة والحاسة و
كثير من الالات ونحو كمال العقل وثانيها ما لا يصح على الوجه المحتاج اليه الا من العبد كنحو الارادة والكراهة
لانهما لا يؤثران في فعله فيكون امرا او خبرا او عبادة سوى الايمان يكونان من جهة العبد وثالثها ان يكون
ما يصح من الله تعالى ومن جهة العبد نحو كثير من الالات وكثير من العلوم وفي هذا الوجه يجوز ان يفعله الله تعالى للعبد
ويجوز ان يلزمه فعله ويمكنه منه واما الصفات التي يجب ان يكون الامر عليها فان يكون متقدما لوقت
الفعل المأمور به ولا يجب في ذلك حد معين بل يتعلق ذلك بصفة معقولة وهو ان يتم بذلك التقدم الغرض
في الامر من دلالة على وجوب الفعل والترغيب فيه والبعث عليه فهذا القدر هو الذي لا بد منه وما زاد
على ذلك من التقدم فلا بد فيه من مصلحة زائدة والجبرة تخالف في ذلك وتقول ان الامر اذا كان الزاما
فلا يكون الا في حال الفعل وما يتقدم ليس بامر وانما هو اعلام وفي اهل العدل من يذهب الى انه لا يجوز
تقدمه الا بوقت واحد وفيهم من يجوز تقدمه باوقات كثيرة بشرط المكلف من حين حصول الامر الى وقت
التكليف متمكنا من ازاحة العلل ومنهم من يجوز تقدمه باوقات وان لم يبق المكلف كذلك اذا كان في تقدمه ان يكون م
مصلحة لبعض المكلفين وهو الصحيح وفيهم من يجوز تقدمه من غير اعتبار مصلحة ومن يعتبر المصلحة منهم
من يقول يجوز ان تكون المصلحة تحصل للبعض الى من كلف الفعل ومنهم من لا يجوز ذلك ان يكون الصلاح
هذا القدر بل يوجب ان يستفيد به مع الفعل فاما الذي يدل على انه لا بد من تقدمه انه يبعث على
الفعل على المكلف ويرغبه فيه ويبعثه عليه وكل هذا لا يتم الا بالتقدم وخلاف الجبرة مبني على قولهم ان
القدرة مع الفعل فاجروا الامر مجراها وذلك باطل بما ذكر في مواضعه ولانه يبطل الايثار والاختيار
ويقتضي تكليف ما لا يطاق وان القاعد عن الصلوة معذور في ترك القيام اليها لانه لا يقدر عليه وقولهم
ان المتقدم اعلام ان الدوام بانا نعلم بلزوم الفعل في وقته هو خلاف في عبارة وان الدوام ذلك
فهو غير معقول ونحن نعلم ايضا ان الاوامر في الشاهد لا تكون الا متقدمة واجمعت الامة على ان اوامر القرآن متناولة
للخلق الى يوم القيمة وانها كانت متقدمة عليهم واما تقدم الامر على الفعل باوقات كثيرة فاذا كان للمصلحة حسن لا
محالة فاما من شرط في جواز تقدمه ان يكون المكلف متمكنا في الاحوال كلها فقوله باطل لان المكلف انما يحتاج

امرًا بضده لفظا ولا معنى كما مضى ذلك في الامر فصل في جهة دخول التخيير في النهي اعلم ان هذا الباب يقتضي
بيان ما يصح النهي عنه من الافعال المختلفة على جمع او بدل وهو من لطيف الكلام والنفع به تام وقد دلت
الادلة التي ليس هاهنا موضع ذكرها على ان المكلف يمكن ان يخلو من كل افعاله اذا كان مستندا او مستلقيا
وكانت الاكوان مقصورة على بقائها فلا يمتنع والحال هذه في افعال جوارحه ان تكون كلها قبيحة واذا جاز
ما ذكرناه جاز تناول النهي لذلك اجمع فاما اذا كانت الحال حالا لا يصح خلوه فيها من الافعال فلا يجوز قبح
الجميع لان ذلك يقتضي ان لا ينفك من القبيح وان يكون معذورا فيه فاما قبح الضدين ولهما ثالث يمكنه
ان ينفك منهما اليه فمما لا شبهة في جوازه وقد يصح ان يقبح منه كل افعاله على وجه ويحسن على وجه آخر
وعلى هذا الوجه يصح القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب ان له الخروج منه بنية التخلص وليس
له التصرف بنية الافساد وكذلك من قعد على صدر حي اذا كان انفصاله منه يؤلم ذلك الحي كقعوده وكذلك
المجامع زانيا له الحركة بنية التخلص وليس له الحركة على وجه اخر فاما بعض تصرفه فقد يصح ان يقبح على كل حال
فاما حسن جميع ذلك او بعضه على البدل او الجمع وعلى وجه دون وجه فلا شبهة فيه فالنهي عن ضدين على الجمع
يقبح من حيث يستحيل وجودهما معا فلا يقع ذلك من حكيم واعلم انه غير ممتنع في فعل ان يقبح لكون ما يليه
مفسدة معه وما كان لا يمتنع ان يكون صلاحا اذا كان غيره معدوما فغير ممتنع على هذه الجملة ان ينهى الحكيم عن
فعلين مختلفين على التخيير والبدل بان يكون في المعلوم ان كل واحد منهما يقبح بشرط عدم الاخر ولا يمكن
القول بقبحهما جميعا على الاطلاق لان الاشتراط الذي ذكرناه يقتضي انهما متى وجدا لم يقبح واحد منهما ومتى
وجد احدهما قبح لا محالة فالنهي عن المختلفين اذا صح ما ذكرناه على سبيل التخيير صحيح جائز وليس يجري
المختلفان في هذا الحكم مجرى الضدين لان كل واحد من الضدين متى وجد وجب عدم الاخر وما يجب
لا محالة يبعد كونه شرطا في قبحه وهذا في المختلفين اشبه بالصواب وكذا المتماثلان فصل في النهي هل
يقتضي فساد المنهي عنه اعلم ان المنهي عنه على ضربين احدهما لا يصح فيه معنى الفساد والصحة والاجزاء
والضرب الاخر يصح ذلك فيه فمثال الاول الجهل والظلم وما جرى مجراهما مما لا يتعلق به احكام شرعية
ومثال الثاني الطلاق والنكاح والبيع والصلح لتعلق الاحكام بكل ما ذكرناه فاذا اطلق القول بان النهي
هل يقتضي الفساد او الصحة فالمراد به القسم الذي يصح فيه ذلك وقد اختلف العلماء في ذلك فمنهم من جعل
النهي دالا على الفساد لدلالته على القبيح من جهة اللغة ومنهم من جعله دالا على الفساد من جهة ادلة
الشرع ومنهم من لم يجعله دالا على الفساد وقال لا يمتنع مع النهي كون المنهي عنه مجزيا كما لا يمتنع كونه غير دالا

اطلام

بحثه ويقف على الدليل والذي نذهب اليه ان النهي من حيث اللغة وعرفها لا يقتضي فسادا ولا صحة وانما نعلم في
متعلقه الفساد بدليل منفصل فاما من ذهب الى ان ادلة الشرع دلت على تعلق الفساد بالمنهي عنه فان اراد
بدليل الشرع ما ذكرناه مما تقدم من هذا الكتاب من ان الصحابة ومن بعدهم قضوا بفساد المنهيات من غير توقف
على دليل فقد قلت صحيح وقد اوضحناه وان اشار بدليل الشرع الى غير ذلك فنحن نتكلم عليه والذي يدل على
صحة مذهبنا ان النهي لا يتعلق للفظه ولا لمعناه شيء من الاحكام التي نشير بقولنا في الفعل انه يجزي الى ثبوتها
وفي قولنا انه فاسد الى انتفائها وما لا تعلق له بالنهي في لفظ ولا معنى كيف يجوز ان يستفاد منه يوضح
هذه الجملة ان الفقيه اذا قال في العقد انه صحيح فلم يرد به الا حسن العقد ولا قبحه وانما غرضه اثبات احكام
مخصوصة متعلقة به وكذلك اذا قال انه فاسد او موقوف والايقاعات من طلاق وغيره اذا قلنا انه صحيح فمعناه ان
الفرقة تقع به والاحكام تتعلق عليه واذا قلنا انه فاسد فالمعنى انه لا يؤثر في فرقة ولا تحريم واذا اعتبرت سائر
ما تقول انه صحيح وفاسد وجدته مفيدا لثبوت احكام شرعية وانتفائها واذا كان النهي بظاهره ومعناه لا
يقتضي الا مجرد القبح الذي ذكرناه فلا دليل في المنهي عنه على فساد ولا صحة ومن الجملة اذا اعتبرت على
الكلام في هذا الباب وعري من كل شبهة ومما يدل ايضا على ما ذكرناه ان النهي لو اقتضى فساد الفعل المنهي
عنه لم يرجع اليه الماضي في النهي اذا تناول ما ليس بعقد في الشرع لكان صحيحا عن ان يكون متضمنا للحقيقة
والعبادة عادته لا نهم ولهذا اختلفوا في كثير من الامثلة التي تذكر في هذا الباب فلم يختلفوا في ان المكلف قد
منع عليه وقت الصلوة في الجمعة ونهاه انه منهي عن البيع والشرا ومع ذلك فبيعه صحيح ونكاحه كذلك ولم
يختلفوا في انه منهي عن ازالة النجاسة بالماء المغصوب لانه تصرف فيما لا يملكه ومع ذلك فان حكم النجاسة
يزول كما يزول بالماء المملوك وكذا الوطي في الحيض يتعلق به الاحكام الصحة كما يتعلق بالوطي المباح من لحوق الولد
ووجوب المهر والتحليل للزوج الاول فعلم ان النهي لا يقتضي من حيث كان نهيا الفساد ولهم شبه لما ذكرناه
ومما يدل ايضا على ذلك ان لفظ الصحيح يتعين بما هو صحيح وفاسد وقد عرفنا ان استعمال اللفظة في شيئين
مختلفين دليل على انها حقيقة فيهما الا ان يقوم دليل فوجب انه يكون لفظ النهي حقيقة في الفساد كاحتماله للصحة
ولا يقطع على احدهما الا بدليل وقد تعلق من حكم بفساد المنهي عنه وعلقه بظاهر النهي باشياء اولها ان الامر
بالشي اذا اقتضى الاجزاء والصحة فيجب ان يكون النهي الذي هو ضده يقتضي الفساد والبطلان وثانيها ان النهي
عن الفعل اذا منع منه فيجب ان يكون مانعا من احكامه واذا منع من احكام البيع اوجب الطلاق فيجب الافساد
وثالثها ان النهي لو لم يقتض الفساد لكان بالنهي ينتفي كونه للتحريم فاما الاجزا لا يحصل الا بفعل صحيحا فلذلك صح

كالبيع عند نداء الجمعة وكالصلوة في الاوقات التي نهي صح

ذلك الا الفساد ورابعها ان النهي لو لم يعقل منه الفساد لم يكن التحريم دلالة على الفساد فكان لا يعقل من قوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى آخر الآية فساد هذه الانكحة وبطلانها ولا يعقل من قوله تعالى وحرم الربا
فساد احكام عقد الربا وخامسها ان المنهي عنه لو كان مجزيا لكان الطريق الى معرفة ذلك الشرع وانما ينبي
الشرع عن اجزائه اما بالامر او الايجاب او الاباحة وكل ذلك منتف في المنهي عنه وسادسها الخبر المروي عنه
عليه السلم من قوله من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد والمنهي عنه ليس من الدين فيجب ان يكون مردودا [illegible] باطلا صح
وسابعها ان عادة السلف والخلف من لدن الصحابة الى يومنا هذا جارية بان يحملوا كل منهي عنه على الفساد
فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا انا قد بينا ان الامر بظاهره من غير دليل منفصل لا يقتضي الاجزاء وانه كالنهي في انه
لا يقتضي الفساد فسقط هذا الوجه ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا قد اقتصرتم على دعوى ومن اين قلتم ان النهي
لو امتنع من الفعل وجب ان يكون ما نافى احكامه وهل الخلاف الا في ذلك ثم الفرق بين الامر والنهي انه
انما منع من الفعل للتعلق بينه وبين الفعل لان الحكيم اذا نهى عن شيء فقد كرهه وهو لا يكره الا القبيح
والقبيح ممنوع منه واحكام الفعل غير متعلقة بمعنى النهي ولا لفظه ولا يجوز ان يكون النهي ما نافيها ويقال
لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان اردتم ان النهي ينفي كونه شرعيا انه ينفي كونه مرادا او طاعة وقربة فذلك صحيح وان بان صح
اردتم نفي الاحكام الشرعية فهو غير مسلم واذا كان الاجزاء والفساد لا يعلمان الا شرعا فيجب ان لا يستفيد
احدهما الا من مطلق الامر فاذا قالوا الاجزاء لا يعلم الا شرعا ولا شرع فيه فيجب ان يكون فاسدا قلنا وقالوا
لا يعلم الا شرعا ولا شرع فيه فيجب ان يكون صحيحا والصواب ضد ذلك وهو التوقف عن حكم بصحة او
فساد الا بالدليل المنفصل ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا لعمري نقول في التحريم ان مطلقه لا يدل على الفساد
مثل قولنا في النهي وانما علمنا فساد نكاح الامهات بغير وضع النهي في اللغة وانما علم بدليل ويقال بغير صح
لهم فيما تعلقوا به خامسا ان الاجزاء قد يعلم بغير الايجاب والامر والاباحة وهو ان يقول لا تفعلوا كذا
فان فعلتموه كان مجزيا او بان يبين ان الحكم الشرعي يتعلق بصورة الفعل المخصوص فيعلم ايقاع الحكم
لها سواء كانت منهيا عنها او مامورا بها ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا ان الخبر الذي اعتمدتم عليه
خبر واحد لا يقتضي الا الظن فكيف يحتج به في مسالة علمية وبعد فانما يصح التعلق به لو ثبت ان احسن صح
اجزاء الفعل المنهي عنه ليس من الدين حتى يحكم بانه مردود وهذا لا يستفاد من الخبر وايضا فلفظة الرد
كلفظة النهي في وقوع الخلاف فيها بل النهي ابلغ لان الطاعات الواقعة من الكفار عند من اجاز ذلك
وصفت بانها مردودة لانها غير مقبولة وانه لم يكن منها اجزاء والمردود في العرف هو الذي لا يستحق عليه

الثواب بمحض هذا القبول الذي هو استحقاق الثواب وكون الفعل الذي لا يستحق به الثواب لا يمنع من اجزائه
دليل الصحة فما نعلقوا به سابقا من الطريقة هي التي نظرناها في سلف من كتابنا هذا وبينا ان هذا العرف
الشرعي نعلم ان مطلق النهي يقتضي فساد المنهي عنه الا ان يقوم دلالة ومن يطعن على هذه الطريقة بان يقول
من اين لكم ان السلف والخلف حكموا ببطلان المنهي عنه لاجل النهي دون دلالة دلتهم على ذلك فالجواب له
عن هذا قولنا الا انه صار الى ان الصحابة انما حكموا بفساد المنهي عنه لا لاجل حكم النهي في اللغة او من حيث انما عولوا
في ذلك على عرف الشريعة وان الامر في عرف الشرع يجب ان يكون محمولا على الوجوب والفور والاجزاء وان
النهي يقتضي بهذا العرف فساد المنهي عنه الا ان تقوم دلالة ولم يعولوا الا على هذه العادة ومثلهم لا يجمع
على باطل الا ما قطع منه بهم من قول الرسول عليه السلام فيه وكيف لا يعلم ان ذلك كان النهي وعند علمهم بالنهي يحكمون والكه
بالفساد كما يحكمون عند الامر بالوجوب ولو كان ذلك معلوما بدلالة منفصلة لوجب التوقف عليها وان
نقول فيمن دعي لم ينقل عن الرسول عليه السلام في فعل بعينه هذا النهي انما يقتضي قبح الفعل وانه معصية ولا يقتضي
فساده كما يجب ان كان عقد بيع ان يحكم بان التمليك ما يقع وان كان طلاقا فلا يجب ان يحكم بان الفرقة
لم تقع بل رأيناهم يحكمون في كل مأمور بالصحة والاجزاء وفي كل منهي عنه بالفساد على اختلاف الحالات وتنوع
المتاخرة والمتقدمة ومن طبقة بعد طبقة وفي زمان بعد زمان وهذا معلوم ضرورة من حالهم كما قلنا في الدلالة
عليه كالمتفق عليه ولهذا تجدونا لا نرى ابطال ان يكون عقد نكاح المتعة مبيحا للاستمتاع انما عولوا على
مطلق ما رواه من نهي الرسول عليه السلام عنها وتحريمه لها ولم يقل له قائل التحريم انما يقتضي القبح والمعصية فمن
اين ان الاستباحة لا تقع به وكذلك نكاح المحرم اكتفوا في ارتفاع احكامه الشرعية بالنهي عنه وكذلك
القول في عقد الربا ونكاح الشغار فاذا قيل فقد حكموا في اشياء كثيرة وان ذهبوا الى انها مجزية صحيحة اذا
وقعت قلنا انما ذهبوا الى الاجزاء فيها مع النهي والتحريم بدليل منفصل وليس ينكر ان يقوم دليل على خلاف ما
يقتضيه عرف الشرع كما لا ينكر ان يقوم دليل على خلاف ما يقتضيه وضع اللغة فيصار اليه بالدليل ولا
يكون ذلك منافيا لما في اصل الوضع على الوجهين فان قيل فباي شيء يحدون الفاسد من المنهيات ويميزونه
من غيره فقد تعاطى الناس ذلك قلنا الواجب ان نقول الذي يقتضيه عرف الشريعة في نهي الله تعالى او رسوله
عليه السلام ان يقتضي بالظاهر فساد المنهي عنه والا يتعلق به الاحكام التي تتعلق بالصحيح الا ان يقوم دليل
على ان المنهي عنه في هذه الاحكام كالمأمور به فيقال بذلك اتباعا للدليل ولوجود ما نهي عنه خاليا ان يكون ان م
وقوعه منهيا عنه مخلا بشروطه الشرعية فيكون فاسدا واذا لم يختل شروطه الشرعية لم يمنع اجزاؤه

وينقسم تأثير النهي عنه في الشروط الشرعية ثلاثة اقسام فالاول يؤثر بان يكون شرط الفعل عدمه والثاني
بان يكون شرط الفعل ضده او ما يجري مجرى ضده مما لا يجتمع معه والثالث يؤثر بان يمنع من وقوع شرط
سواه فمثال الاول الصلوة مع الحدث لان من شرطها عدمه ومثال الثاني صلوة القادر على القيام قاعدا لان
من شرط هذه الصلوة ضد القعود ومثال الثالث صلوة المتطوع لانها لا تجزي عن الفرض وان كانت الصورة
واحدة لما كان الشرط فيه نية مخصوصة ولاجل هذا الوجه الاخير كانت الصلوة في الدار المغصوبة لا تجزي
فان من شرط الصلوة ان تكون طاعة وقربة وكونها واقعة في الدار المغصوبة يمنع من ذلك وايضا فان من
شرطها اذا كانت واجبة ان ينوي بها اداء الواجب وكونها في الدار المغصوبة يمنع من ذلك وفي الفقهاء من
يظن ان الصلوة في الدار المغصوبة تنفصل من الغصب وذلك ظن بعيد لان الصلوة كون في الدار المغصوبة
وتصرف فيها وذلك نفس الغصب لانه لا فرق بين تصرفه فيها بالسكنى وبين تصرفه بالصلوة لان صاحب
الدار لو اراد ان يقف فيها بحيث المصلي وانما تعذر عليه ذلك فهو مانع من تصرف المالك والغصب ينقسم
الى وجهين اما ان يحول بين المالك وبين التصرف في ملكه واما بان يتصرف الغاصب فيه تصرفا يمنعه من
تصرفه ومنهم من يقول في ان الصلوة في الدار المغصوبة تجزي على ان الصلوة تنقسم الى فعل وذكر فالفعل يتعلق
بالدار والذكر لا يتعلق بها فلا يمتنع ان تجزي وان كانت في الدار المغصوبة من حيث يصح ذكرها طاعة ويكون
نيته تنصرف الى الذكر وهذا ايضا غير صحيح لان الذكر تابع للفعل الذي هو الصلوة والفعل هو المعتمد والذكر شرط
فيجب ان يكون النية منصرفة الى الفعل الذي هو العمدة وعلى اقل الاحوال ان يكون الفعل والذكر جميعا
هو الصلوة فتنصرف النية اليهما وقد بينا ان ذلك يقتضي كونه متقربا بالمعصية وقد قيل في التمييز بين
الصلوة في هذا الحكم وغيرها ان كل عبادة ليس من شرطها التقرب او ليس من شرطها ان يتولى الفعل بنفسه
بل ينوب فعل الغير مناب فعله او ليس من شرطها ان يقع منه نية الوجوب او ليس من شرطها النية
اصلا لم يمتنع في المعصية منها ان تقوم مقام الطاعة وهذا يسقط من احتج في جواز الصلوة في الدار
المغصوبة بان اجراها مجرى من شاهد طفلا يغرق وهو في الصلوة وقال اذا صحت صلوته مع المعصية
فكذلك الصلوة في الدار المغصوبة فهو غلط لانا نقول في المسئلتين قولا واحدا والصلوتان معا
فاسدتان فيجب ان نقول في الغاصب انه لو حبس في الدار لاجزت صلوته لانه بان حبس فيها خرج
من كونه غاصبا لانه لا يتمكن من المفارقة لها ويجب ان نقول فيمن لزمه رد وديعة او غصب او دين ثم دخل
في الصلوة ان كان الوقت موسعا فسدت الصلوة لان الواجب عليه تقديم الرد فان صلاها في وقت

مضيق لم تفسد لان الواجب عليه تقديمها على الرد الا ان ينتهي الحال فيمن له الحق الى حال التضرر وقد وضع يده
على صاحب الوديعة فتفسد صلوته وان اداها في اخر الوقت لهذه العلة فاما من ليس بغاصب لكنه دخل الدار
مختارا فيجب ان لا تفسد صلوته لان المتعارف بين الناس انهم يسوغون ذلك لغير الغاصب ويمنعونه في
الغاصب واما الضيعة المغصوبة فالصلوة فيها مجزية لان العادة جرت بان صاحبها لا يحظر على احد
الصلوة فيها والتعارف يجري مجرى الاذن فيجب الرجوع اليه ولا يلزم على ما ذكرناه ان يكون من صلى وهو
مدافع الاخبثين ان تكون صلوته فاسدة غير مجزية للنهي عنه عليه السلام عن ذلك وذلك لان هذا النهي لو
اوجب كون الصلوة معصية لجرى في الفساد مجرى الصلوة في الدار المغصوبة لكنا قد عرفنا ان وجه النهي تأثير
المدافعة في التثبت والخشوع والطمانينة ونحن نعلم ان كثيرا من ذلك لو فقد لاجزأت الصلوة وقد يدافع
الاخبثين ويصبر على اداء ما يجب عليه في الصلوة واستيفائه فلا يجب كون ذلك مفسدا واما حمل بعضهم
جواز الصلوة في المكان المغصوب على جواز الايمان فغلط فاحش لان الايمان لا تعلق له بالدار اعتقادا
كان ما بالقلب او قولا باللسان وقد بينا ان المصلي بها يكون غاصبا متصرفا في مال غيره فصل فيما
يقتضيه الامر من جمع او احاد اعلم ان الخطاب اذا امر به وظاهره يحتمل الخصوص والعموم وعلمنا بالدليل
المنفصل شموله واستغراقه قطعنا على ان الفرض لازم لكل واحد منهم ولا نستفيد بظاهره ذلك انه
لازم لكل احد بعينه من غير ان يسقط عنه الفرض بفعل غيره كما لا نستفيد ان فعل البعض يسقط الفرض
عن البعض ولا نستفيد ان اجتماع بعضهم شرط فيه وكل ذلك موقوف على الدليل والخطاب العام لا يخرج
من ثلثة اقسام اما ان يلزم كل واحد ولا يتعلق فعله بفعل غيره في الصحة واما ان يتعلق فرضه بفعل
غيره في الصحة فيكون الاجتماع شرطا كالصلوة الجمعة واما ان يتعلق فعله بفعل غيره فيكون اداء الغير له
مسقطا عنه وهذا هو المسمى فرض الكفاية ومن امثلته الجهاد والصلوة على الجنائز ودفن الموتى و
الفرض في هذا الوجه متعلق بالكل لكنه مشروط بان لا يقوم البعض به فمتى وقع من البعض زال
الفرض عن الباقين باب الكلام في العموم والخصوص والفاظهما اعلم ان العموم ما تناول لفظه
شيئين فصاعدا والخصوص ما تناول شيئا واحدا وقد يكون اللفظ عموما من وجه وخصوصا من
وجه اخر لان القائل اذا قال اضرب الغلمان واراد بعضهم فقوله عموم لشموله ما زاد على الواحد وخصوص
من حيث انه اراد بعض ما يصح ان يتناوله هذه اللفظة وقولنا عموم وخصوص يجري مجرى قليل
وكثير في انه يستعمل بالاضافة فقد يكون الشيء الواحد قليلا وكثيرا باضافتين مختلفتين وقد يثبت

العموم والخصوص

عموم لا خصوص فيه وعموما بمعنى الاستيعاب والاستغراق وقد يثبت ايضا خصوص لا عموم فيه وهو الذي
يراد به العين الواحدة كما يثبت قليل ليس بكثير وهو الواحد وكثير ليس بقليل وهو ما عدا الكل ومع الاضافة
في الامرين يختلف الحال وليس في الكلام عندنا لفظ وضع للاستغراق فان استعمل فيما دونه كان مجازا
وسنذكر من ذلك الالفاظ الموضوعة للعموم على سبيل الصلاح على ضربين منها ما يتناول الواحد
والكل بعضه وللكل على حد واحد وهو حقيقة في كل شيء من هذه الامور كلفظة من اذا كانت نكرة في الشرط
او الاستفهام وتختص العقلاء ولفظة ما فيما لا يعقل فان حكمها فيما ذكرناه كحكم من وهذه احكام متى في
الاوقات واين في الاماكن والضرب الثاني ما يتناول الكل صلاحا ويتناول البعض وجوبا ولا يستعمل
فيما نقص من ذلك البعض مثل الفاظ الجموع بالف ولام او بغيرهما كقولنا رجال والرجال والمسلمون والمسلمين
فهذه الالفاظ تتناول لكل الرجال وجميع المسلمين صلاحا اذا لم يكن بين المخاطب والمخاطب عهد ينصرف
ذلك اليه ولثلثة بغير اعيانهم وجوبا ولا يجوز ان يستعمل في الواحد ولا في الاثنين البتة على سبيل
الحقيقة واما الفاظ الجنس كقولنا الذهب والفضة والرقيق والنساء والناس فهي على ضربين احدها
لا يجوز ان يراد به عموما ولا خصوصا ولا يتصوران في مثله وانما يراد معنى الجنسية التي تميزت من
غيرها كقولنا ذهب وفضة ورقيق فان القايل اذا قال الذهب احب الي من الفضة وادخار العين
اولى من ادخار الورق فلا عموم يتصور في قوله ولا خصوص بل الاشارة الى الجنسية من غير اعتبار
لتخصيص ولا تعميم وكذلك اذا قال استخدام الرقيق اجود من استخدام الاحرار واما لفظ الناس و
النساء فقد يراد بها في بعض المواضع المعنى الذي ذكرناه من الجنسية من غير عموم ولا خصوص وقد
يكون في مواضع محتملة للعموم والخصوص كما قلناه في الفاظ الجموع المشتقة من الافعال مثال القسم
الاول قول القايل فلان يحب النساء ويميل الى حديثهن والناس خير من الجان ومثال الثاني لقيت
النساء وجاءني الناس وابو هاشم يوافقنا فيما ذكرناه من الفاظ الجنس خاصة واما ابو علي فهو يذهب
الى استغراق الفاظ الجنس للكل فاما استعمال لفظ العموم في المعاني نحو قولهم عمهم الخصب او الجدب
والمرض او الصحة فالاشبه ان يكون مستعارا تشبيها بعموم الاسما لانه لا يفهم من اطلاق قولنا عموم وخصوص
في العرف المشتهر الا ما يعود الى الالفاظ ومن خالفنا من المتكلمين والفقهاء يقول في كل ما قلناه انه
يستغرق من هذه الالفاظ صلاحا انه يستغرق وجوبا وسيجيء الكلام في ذلك بعون الله ومنه
فصل في ذكر الدلالة على انه ليس للعموم المستغرق لفظ يخصه وما اشتبه بهذه الالفاظ التي يدعى

ليس للعموم لفظ يخصه

فيها الاستغراق الذي يدل على ذلك أن كل لفظ يدعون أنه للاستغراق قد يستعمل تارة للعموم و
في الخصوص أخرى ألا ترى أن القائل إذا قال من دخل داري أهنته أو أكرمته لا يريد به إلا الخصوص وعلى ما
يريد به العموم ويقول لقيت العلماء وقصدت الشرفاء وهو يريد العموم تارة والخصوص أخرى وهذا
معلوم ضرورة مما لا يمتنع في مثله خلاف والظاهر من استعمال اللفظة في شيئين أنها مشتركة فيهما
وموضوعة لهما إلا أن يوقفونا أو يدلونا بدليل قاطع على أنهم باستعمالها في أحدهما متجوزون وهذه
الجملة تقتضي اشتراك هذه الألفاظ واحتمالها العموم والخصوص وهو الذي نعتمده فإن قيل دلوا
على أن مجرد الاستعمال علم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز لأنهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا
على أنهم قد استعملوا هذه الألفاظ بالخصوص على حد ما استعملوها في العموم فإنا نخالفكم في ذلك
ونذهب إلى أن كيفية الاستعمال مختلفة قلنا أما الذي يدل على الأول فهو أن الظاهر إنما يعرف
باستعمالهم كما أنهم إذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على أنهم متجوزون بها قطعنا على أنها
حقيقة فيه فكذلك إذا استعملت في المعنيين المختلفين ويوضح ذلك أن الحقيقة هي الأصل في اللغة
والمجاز طارئ عليها بدلالة أن اللفظة قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن أن يكون
مجاز لا حقيقة له في اللغة فإذا ثبت ذلك وجب أن تكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال
وإنما ينتقل في اللفظ المستعمل إلى أنه مجاز بالدلالة وأما المجاز فلا يلزم على ما ذكرناه لأن استعمال
المجاز لو تجرد من توقيف أو دلالة على أن المراد به المجاز والاستعارة لقطعنا به على الحقيقة لكنا علمنا
بالدلالة عارضة ظاهر الاستعمال ألا ترى أنه لا يخفى على أهل اللغة إلا من يعلم من حالهم ضرورة
أنهم إنما سموا البليد حمارا والشجاع أسدا على سبيل التشبيه والمجاز فكان يجب أن يثبتوا مثل
ذلك في حمل لفظ العموم على الخصوص وأما المطالبة لنا بأن ندل على أن كيفية الاستعمال واحدة
فإنما لم يجب ذلك علينا لأنا ما لزمنا الدلالة عليه وإنما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن
ادعى أن كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة على أنا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال
أتريد بذلك أن الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص أم تريد أن اللفظ يستعمل
مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر إلى قرينة ودلالة والأول نفسده بأنا نعلم أن الصيغة متفقة عند
استعمالها في الأمرين ولو اختلفت لأدركناها كذلك وقد بينا في هذا الكتاب أن نفس الصيغة التي
يراد بها العموم كان يجوز أن يراد بها الخصوص من حيث تكلمنا في أن لفظ الأمر كان يجوز أن يوجد نفسه

ولا يكون نامرا على ان اكثر مخالفينا في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اريد به الخصوص كان مجازا
وعندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل على صورته وصيغته فيما لم يوضع له واما القسم الثاني
فهو محض الدعوى وبناء على المذهب الذي نخالف فيه وكانهم قالوا ان اللفظ موضوع في العموم على
الحقيقة وانما يتجوز به في الخصوص وفي ذلك هو الخلاف وعليه يطالبون بالدلالة ولا فرق بينهم
وبين من عكس هذا عليهم وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص واذا استعملت في
العموم فبالقرينة والادلة فقد ذهب منهم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقد مثل اصحابنا حالنا
وحال مخالفينا في هذه النكتة بمن ادعى ان زيدا في الدار وادعى خصمه ان زيدا وعمرا في الدار وقالوا
من ادعى ان عمرا مع زيد في الدار قد وافق في ان زيدا في الدار وانما ادعى امرا زائدا على ما اتفق
مع خصمه عليه فالدلالة لازمة له دون خصمه فاذا قال خصومنا الصيغة لا تستعمل في الخصوص
الا مع قرينة فقد سلموا لنا الاستعمال وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا وقد يمكن
الطعن على هذا بان يقولوا انتم تدعون استعمالا عاريا من قرينة لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال لزمكم
ان يكون المجاز كله حقيقة لانه مستعمل واذا ادعيتم نفي القرينة لزمكم ان تدلوا فانا لا نسلم ذلك
كما يلزمنا ان ندل على اثبات القرينة اذا ادعيناها وتجرون في هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا
وحده في الدار واخر يدعي ان معه عمرا في ان كل واحد يلزمه الدلالة واتفاقهما على ان زيدا
في الدار ليس باتفاق على موضع الخلاف من التوحد او الاقتران وهذا الجواب يمكن ان يدفعوا عنه
والجواب ان الاصل في الاستعمال التعري من القراين والدلائل لان الاصل هو الحقيقة التي لا تحتاج
الى قرينة وانما يحتاج المجاز للعدول عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانما ادعينا ما هو الاصل
فلا دلالة علينا وادعى خصومنا امرا زائدا على الاصل فعليهم الدلالة وايضا فانا نتمكن من الدلالة
على صحة ما ادعيناه من مذهبنا على موضع الخلاف لانا نقول ان كانت القرينة هي العلم الضروري
بتوقيف اهل اللسان على ذلك كما علمناه في حمار واسد فكان يجب ان لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم
الضروري كما لم يقع خلاف في اسد وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بدليل وتامل فقد نظرنا
فما عثرنا على ذلك ومن ادعى طريقا الى اثبات هذه القرينة فواجب عليه ان يشير اليه ليكون الكلام
فيه وخصمنا لا يمكنه ان يدل على ان استعمال هذه اللفظة في الخصوص لا بد فيه من قرينة الا بان
يصحح مذهبه في ان ذلك مجاز وعدول عن الحقيقة وهذا هو نفس المذهب وما نقاتلهم كيف وجب

فيهما

في كل شيء يجري واهل اللغة به من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في حمار وبليد
وكالحذف في قوله تعالى وجاء ربك واسئل القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء ونظائر ذلك ولما
وما تفرع اليه وتشعب ان يعلم انهم بذلك متجوزون وقاصدون الى اللفظ ما يدل على المراد ضرورة بغير اشكال
ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يحصل مثل ذلك في استعمال الصيغة العموم في الخصوص وخصوص بعض ضروب
المجاز عندكم فالحق بهذا الباب كله في حصول العلم ويمكن ان يرتب استدلالنا على هذه العبارة فنقول
قد ثبت بالاستدلال انا بيننا العين اللفظة في العموم والخصوص وما وقفنا اهل اللغة ولا اعلمنا ضرورة من حالهم
مع المواصلة لهم انهم متجوزون بها في الخصوص كما علمنا ذلك منهم في ضروب المجازات على اختلافها فاوجب
ان تكون مشتركة فاذا قيل لنا فلعل كونهم متجوزين بها في الخصوص يعلم بالاستدلال دون الضرورة
ثم صحة هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا الباب من المجاز على الاستدلال والعلم بصيغة غيره من
ضروب المجازات في كلامهم على الاستدلال ولا لابطال هذه الدعوى وفي جميع هذا الموضع من بابه
دلالة على خلاف مذهبكم وليس غرضنا بهذا الدليل استقصاء في شيء من كتبنا الطاعنة على هذه اللغة
… دليل آخر … على صحة مذهبنا ان الاستفهام المخاطب بهذه الالفاظ عن مراده في
خصوص او عموم يحسن من المخاطب بغير ريب وموضوع الاستفهام لا ان وقع طلب العلم والفهم يقتضي احتمال وان
اللفظ واشتراكه بدلالة انه لا يحسن دخوله فيما لا احتمال فيه ولا اشتراك الا ترى انه لا يحسن ان يستفهم
من قال رايت فرسا ولبست ثوبا لاختصاص اللفظ وفقد احتماله ويحسن ان يستفهم من قال رايت
مثلا اي عين رايت هذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ بين الخصوص والعموم ومن خالف في حسن
الاستفهام بحيث ذكرنا لا يخلو من ان يكون قائلا يحسن الاستفهام في موضع من الكلام او ليس يحسن كما صار
فان ذهب الى الاول قلنا له بين حسن الاستفهام من شئت من الكلام حتى نسوي بينه وبين حسنه في
الخصوص والعموم وان اراد الثاني كان مكابرا دافعا للضرورة وكيف يمكن ذلك وقد جعل اهل اللغة الاستفهام
من جملة اقسام ضروب الكلام ويفصلونه من … فان قيل انما يحسن الاستفهام في الفاظ العموم
تجويز المخاطب ان يريد بها طلب الخصوص على وجه المجاز قلنا هذا يقتضي حسن الاستفهام في كل خطاب وفي
كل صيغة لان هذه العلة موجودة وقد علمنا اختصاص حسن الاستفهام بموضع دون غيره فعلمنا ان علته موضع
خاصة غير عامة … فان المخاطب اذا كان حكيما وخاطب بالمجاز فلا بد من ان يدل من خاطبه على انه عادل
عن الحقيقة وهذا ان الوجهان يسقطان ولم يبق الا ان يوجب حسن الاستفهام ان السامع يجوز ان يكون خاطبه

أراد المجاز ودل عليه بل لانه خفي عن السامع فان قيل ما انكرتم ان يكون الاستفهام انما يحسن مع اقتران اللفظ
لا مع اطلاقه قلنا اللفظ الوارد لا يخلو من اقسام ثلثة اما ان يرد مطلقا او مقترنا بما يقتضي العموم او يقترن بما يقتضي
الخصوص ومع الوجهين الاخيرين لا يحسن الاستفهام لحصول العلم بعموم او خصوص فثبت انه انما يحسن مع الاطلاق
فان قيل الاستفهام يحسن على احد وجهين اما ان يكون المخاطب يعتقد ان لفظ العموم مشترك فيستفهم لذلك
او يكون المخاطب قد يعتقد ذلك فيحسن استفهامه لتجويزه ان يعدل عن معنى الى معنى في الالفاظ المشتركة
قلنا كلامنا انما هو في حسن استفهام اهل اللغة ومن لا مذهب له في العموم والخصوص يعرف وبعد فقد
يحسن استفهام من لا يعرف مذهبه في هذا الباب ويحسن من الناس ايضا استفهام من يرونه يستفهم عن
هذه الالفاظ وان لم يعرفوا شيئا مما ذكر في السؤال فان قيل هذه الطريقة تقتضي اشتراك جميع الالفاظ
لانه يحسن ممن سمع قائلا يقول ضربت ابي او شتمت الامير ان يقول استفهاما ابالك الامير فيبطل
الالفاظ قلنا الاستفهام انما يطلب به الفهم وقد يرد بصورته ما ليس باستفهام فقول القائل ابالك الاختصاص في م
الامير انما هو استنكار واستعظام وليس باستفهام الا ترى انه لا يحسن ان يقول اضربت اباك ام لم
تضربه فان قيل فقد يستفهم من قال صمت شهرا او لفلان علي عشرة عن كمال الشهر والعشرة وكذلك
اذا قال لقيت الامير وجاءني فلان يحسن ان يقال القيت الامير نفسه وجاءك فلان بنفسه قلنا اما
لفظة شهر فتقع على الثلثين وعلى التسعة وعشرين وهو في الشريعة والعرف اسم للامرين فالاستفهام
في موضعه وقد اجرى قوم العشرة هذا المجرى فعولوا على قوله سبحانه تلك عشرة كاملة والاجود
ان يقال ان احدا لا يستحسن استفهام حكيم اذا اطلق قوله عندي عشرة عن كمالها ونقصانها ومن
قال لمن سمعه يقول جاءني الامير اجاءك الامير بنفسه ليس يستفهم انما هو مستنكر مستعظم كما تقدم ولا
يجوز ان يقال في غير الامير ومن جرى مجراه ذلك الا على سبيل الاستفهام دون التعجب والاستكبار
وان تامل يكشف عن ذلك وقد عبت بعض من يشار اليه في اصول الفقه يطعن على هذا الدليل بان الاستفهام
في الفاظ العموم انما يحسن طلبا للعلم الضروري او لقوة الظن بالامارات وهذا يقتضي حسن الاستفهام
في كل كلام ومعنى كل حقيقة لعموم هذه العلة الكلام ومما يتعلق القائلون بالعموم به اشياء اولها ان المستفهم
لغيره بقوله من عندك يحسن ان يجاب بذكر احاد العقلاء وجماعتهم ولا عاقل الا ويصح ان يكون مجيبا
بذكره ولا يصح ان يجيبه بذكر البهائم فلولا استغراق اللفظ لما وجب هذا الحكم ولجاز في بعض الاحوال
ان يكون الجواب عنها بذكر بعض العقلاء جاريا مجرى الجواب بذكر البهائم والكلام على هذه الطريقة بان بعض م

قالوا انما عدلوا من الاستفهام عن كل شخص باللفظ الموضوع له حتى يقولوا ازيد عندك او عمرو عندك او بكر وعددوا
كل عاقل للاستطالة ذلك فاختصروا بالعدول الى لفظة من فيجب ان يقوم في الغرض مقام الاستفهام
عن كل عاقل باسمه وقالوا في عموم لفظة ما مثل ذلك وثانيها ان القائل اذا قال من دخل داري ضربته
حسن ان يستثني كل عاقل من هذه الجملة ومن شان الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
تحته ولا له يحسن استثناء البهائم من هذه الجملة لما لم يجب دخولها فيه وثالثها ان الاستغراق معنى معقول
لاهل اللغة فما تعم الدواعي الى الاخبار عنه ولابد ان يضعوا لهم عبارة تنبئ عنه كما فعلوا ذلك في
كل شي معقول من المعاني ودعتهم الدواعي الى الاخبار عنه واذا وجب ان يضعوا لها عبارة فلا شي من
الالفاظ يقال انه احسن الالفاظ التي يذهب الخصوم اليها ورابعها ان العموم قد اكد بتاكيد يمنع من
الخصوص فلما اختلف التاكيد انبئ بوضع اللغة لا بالقصد وكذلك يجب في المؤكد وخامسها
ان لفظة من لابد لها من حقيقة في وضع اللغة واذا لم يجز ان تكون موضوعة لبعض من العقلاء معين
او غير معين ولا للجميع على البدل وجب ان يكون للجميع على الاستغراق وسادسها انا قد علمنا ان كل
من اراد ان يعبر عن الاستغراق لابد له من استعمال هذه الالفاظ التي يذهب الى انها مستغرقة فيجب ان
يكون حقيقة له لانه لا بد منها وجرى ذلك مجرى كل الحقائق التي يفزع فيها الى العبارات
الموضوعة لها والجواب عما ذكروه اولا ان يقال انكم قد اقتصرتم في هذه الشبهة على الدعوى
ونحن لا نسلم لكم ان من استفهم بلفظة من ولم يعرف من قصد المخاطب بعبارة او قرينة انه اراد العموم
يحسن ان يجيب بذكر كل عاقل وانما يحسن ان يجيبه بذلك اذا علم عموم استفهامه بطريق
منفصل فالدليل على ما ادعيناه والذي يوضح ما ذكرناه انه يحسن اذا قيل له من عندك ان يقول
من الرجال او من الاحرار او العبيد وكذلك اذا قيل له ما اكلت يقول امن الحلو او الفاكهة ومن كذا
وكذا وهذا يدل على اشتراك اللفظ بين العموم والخصوص فاما قولهم وجاز ان يكون ذكر بعض العقلاء
كذكر بعض البهائم فباطل وذلك ان لفظة من عندنا وان لم تكن موضوعة لوجوب استغراق العقلاء
فهي تصلح ان يقصد بها الى الاستفهام عن جميعهم كما تصلح للاستفهام عن بعضهم وهي حقيقة في الامرين
ولا تصلح في وضع اللغة للاستفهام بها عن البهائم وليس معنى قولنا انها لا تصلح لهم ان المتكلم لا
يصح ان يقصد بها الى ذلك فيكون عبارة عنه لانه لا لفظ من الالفاظ الا ويمكن ان يقصد به الى
كل معنى فيكون عبارة عنه وان لم يوضع له ومعنى قولنا انها لا تصلح ان لا يكون حقيقة في ذلك متى

النا،ادم

فقطعنا به الينا يكون المتكلم بها عادلاً عن مذهب اهل اللغة فاما ما هو معلوم من الاستفهام في اللفظة من فلانهم
لا يستطيعون تغييرها ما سلم فيهما وذلك ان الاستفهام بذكر كل احد باسمه اما ان يمكن او يطول وليس
في سائر الالفاظ ما يصلح ان يقصد به الى الاستغنا عن سائر العقلا جمعا وافرادا الا لفظة من فهذه
مزيتها على غيرها ظاهرة ومما يبطل ما ادعوه من قيامها مقام ذكر كل عاقل بعينه انه لو كان كذلك
لم يحسن الاستفهام عنده كهذه اللفظة ما يحسن مع ذكر كل عاقل بعينه وقد علمنا حسن احد الامرين
من قبح الاخر في الجواب عما ذكروه ثانيا ان المعروف في الاستثناء من مذهب اهل اللغة خلاف ما
ادعيتم وانما يخرج الاستثناء منهم ما لولاه لصح دخوله دون ما وجب وانما صح استثناء كل عاقل
من قول القائل من دخل داري اكرمته لصحة دخول كل عاقل تحت هذه اللفظة وصلاح هذه اللفظة
للاشتمال على الكل ومالم يصح ان تشتمل على البهائم لم يحسن استثناؤها الا ان استثناء ما لا يصح دخوله
تحت اللفظ ليس يحسن فان قالوا الاستثناء من الفاظ العموم كالاستثناء من الفاظ الاعداد فكما
ان الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فكذلك الاستثناء من لفظ العموم
قلنا ليس يجب ان يكون الاستثناء من الاعداد اذا كان يخرج ما لولاه لوجب دخوله ان يكون
جميع الاستثناء كذلك وغير منكر ان يكون الاستثناء انما وضع لانه يخرج ما لولاه لصح دخوله في
الكلام وان اخرج في بعض المواضع ما لولاه لوجب دخوله فلان فيما يجب دخوله الصحة وزيادة
هذا كما يقول اهل التوحيد ان الحي من صح ان يكون عالما قادرا فاذا وصفوا القديم سبحانه قالوا
الوجوب يشتمل على الصحة ويزيد عليها وقد كان الخالدي وجماعة ممن خالف في العموم يسوي
في الاستثناء بين الفاظ العموم والاعداد والذي ذكرناه اولى في الاعتماد عليه فان قالوا
هذا الذي ذهبتم اليه يؤدي الى جواز وقوع الاستثناء في النكرات وقد علمنا فساده قلنا الاستثناء
في النكرات ينقسم الى استثناء معرفة من نكرة والى استثناء نكرة من نكرة فاما استثناء النكرة فلا المعرفة من ص
شبهة في صحته وجوازه عند اهل العربية لانهم يقولون الق قوما الا زيدا واضرب جماعة الا
عبد الله فاما استثناء النكرة من النكرات فقد قال ابو بكر بن السراج في كتابه المعروف بالاصول
في النحو ولا يجوز ان يستثنى النكرة من النكرات في الموجب لا يجوز ان يقول جاءني قوم الا رجلا
لان هذا لا فائدة فيه قال فان خصصته او نعته جاز فهذا تصريح بحسن الاستثناء من النكرة وما
يبطل ما اعتمدوه وتعلقوا به في باب الاستثناء ان القائل اذا قال لغيره الق جماعة من العلماء واكل

فرقة من الكفار حسن ان يستثنى كل واحد من العلماء والكفار فيقول الا فلانا والا الفرقة الفلانية ولا احد
منهم الا ويحسن ان يستثنى فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله في اللفظ لوجب ان
يكون قولنا فرقة وجماعة مستغرقا لجميع العلماء والكفار كما قالوا في لفظة من وليس هذا قولهم ولا قول
احد وبعد فان ابا هاشم ومن ذهب مذهبه في ان الفاظ الجنس والجموع لا تستغرق لا يسلم لهذا الدليل
الاستثناء لان حسن استثناء كل عاقل من قولنا جاء في الناس واستثناء كل مشرك من قوله اقتلوا
المشركين ظاهر وان لم تكن هذه الالفاظ عنده مستغرقة كلفظة من وما فما المانع من ان يكون الاستثناء
من لفظة من وما بهذه المنزلة والجواب عما ذكروه ثانيا ان هذا منهم اثبات لغة بقياس واستدلال
وذلك مما لا يجوز فيما طريقه اللغة وبعد فليس يخلو قولهم لا بد ان يضعوا عبارة من ان يريدوا به
انه واجب عليهم ان يفعلوا ذلك او لا بد ان يقع على سبيل القطع فان كان الاول فمن اين لهم انهم لا
د بد ان يفعلوا الواجب ولا يخلوا به وليس في وجوب الشيء دلالة على وقوعه الا ان يتقدم العلم بان
في من يجب عليه لا يترك الواجب وهذا مما لا يدعى على اهل اللغة وان ارادوا القسم الثاني فيجب ان
يكون القوم ملجئين الى وضع العبارات وهذا بعيد ممن بلغ اليه لانه لا وجه يلجئ القوم الى ذلك لا سيما
وهم متمكنون من افهام ما عقلوه من المعاني اذا قويت دواعيهم الى افهامها بالاشارة على اختلاف اشكالها
وقد كان يجب ايضا ان نقطع على ثبوت لفظ الاستغراق في كل لغة للعلة التي ذكروها وكان يجب
كان م ايضا في كل من عقل معنى من المعاني ويصح ان تدعوه الدواعي الى افهامه والعبارة عنه ان يضع
له عبارة وان يكون ملجأ الى وضعها ومعلوم خلاف ذلك لانا نعلم ان المتكلمين الذين قد اسندوا
فعلموا اختلاف الاكوان في الاماكن والاعتمادات في الجهات والطعوم والاراييح لم يضعوا لمختلف
من ذلك عبارات وان كانوا قد فرقوا وميزوا ولا يمكن ان يقال فيهم ما يقال في اهل اللغة انهم انما
لم يضعوا لسائر ما عددناه من حيث لم يعرفوه واذا لم يضعوا ذلك ثبت ان اهل اللغة غير ملجئين
الى وضع الالفاظ لما عقلوه من المعاني لان الالجاء لا يختلف فيمن تكاملت شروطه ويكفينا ما نصير
الى ما ترجح ونقول قد وضعوا للاستغراق عبارة تنبئ عنه الا انه من اين لهم انها يجب ان تكون خاصة
وغير مشتركة فان قالوا لا بد ان يضعوا عبارة خاصة كما فعلوا في كل ما عقلوه قيل لهم ومن اين انهم قد
فعلوا ما ادعيتم في كل ما عقلوه وفيه الخلاف لانا نذهب الى ان ما عقلوه على ضربين منه ما
وضعوا له عبارة تخصه ومنه ما وضعوا له عبارة مشتركة بينه وبين غيره وما فيه عبارة تخصه

ينقسم فمنه ما تخصه عبارة واحدة بلا مشاركة لغيره في سواها ومنه ما تخصه عبارات كذلك ومنه ما يشارك

غيره في عبارات وان اختصه غيرها على ان ما وجدناهم يفعلونه في بعض المعاني وبعض الالفاظ لا يجب القياس

عليه ولا القضاء بانهم فاعلون مثله في كل موضع لانا قد رايناهم وضعوا للمعنى الواحد عبارات كثيرة واسما

على وانهم يجز لاحد ان يعلل ذلك فيقول انما فعلوه من حيث عقلوه فيجب ان يكون لجميع المعاني عبارات واسما

فكذلك لا يجب ما قالوه والجواب عما ذكروه رابعا انا نقول لموجب اقتراحهم لانا نذهب الى ان لفظ

العموم في نفسه مخالف للفظ الخصوص الا ترى ان لفظ العموم يتناول ما زاد على الواحد ويتعدى ولفظ

الخصوص لا يتعدى لان لفظ العموم ان كان من وما وما اشبههما فهذا اللفظ عندنا يصلح لكل عدد من

العقلاء قليل او كثير وبجميعهم فهو مخالف في نفسه للفظ الخصوص وان كان لفظ الجمع كقولنا المسلمون

فهذا اللفظ يجب تناوله للثلثة ويشك فيما زاد على الثلثة ويجوز في الزيادة الكثرة والقلة وان يبلغ الى

الاستغراق والشمول فقد فارق عندنا لفظ العموم ايضا لفظ الخصوص كما افترقا في التاكيد والجواب

عما ذكروه خامسا انكم قد اخطأتم في القسمة بالقسم الصحيح وهي ان يكون نحن موضوعة لان يعبر بها عن كل

العقلاء وعن بعضهم واحادهم صلاحا لا وجوبا وقول بعضهم مذهب هذه الطريقة وهذا انما يدل على ان

هذه اللفظة تتناول الكل فاما الذي يدل على وجوب استغراقها فدليل الاستثناء وطريقة الاستفهام

من التعجيل لان الخلاف انما هو في وجوب الاستغراق وتناول هذه اللفظة الكل على سبيل الاستغراق فاما

الصلاح فالخلاف فيه بيننا فيحتاج الى تكلف دلالة عليه وهذا يدل على قلة تامل معتمدي هذه الطريقة

والجواب عما ذكروه سادسا ان الفزع عند العزم الى العبارة عن العموم الى هذه الالفاظ انما يدل على انها

موضوعة لهذا المعنى ونحن نقول به لكنه لا يخالف فيه عندنا انها موضوعة لذلك على سبيل الاختصاص به

ومن غير مشاركة فيه فان القدر الذي تعلقتم به لا يدل على ذلك ثم نقول لهم اما يجوز على جهة التقدير ان يضع

اهل اللغة لفظة لمعنى من المعاني لا عبارة عنه سواها ويكون هذه اللفظة بعينها يحتمل ان يكون عن غيره عبارة ص

على سبيل الاشتراك فان قالوا لا يجوز ذلك لنا ما لهم لو ابالدلالة عليه فانهم لا يجدونها وان جاز واتفق

اعتمادهم على الفزع في العموم الى هذه العبارة لانه قد يمكن ان يفزع اليها وان لم تكن خاصة بل مشتركة بينه

وبين غيره اذا كان لم يضعوا له عبارة سواها ويتحقق الخلاف في ذلك بيننا وبينهم ان الفاظ العموم يدعون

انها موضوعة [illegible] مختصة به اذا استعملت فيما دونه كان مجازا ونحن نقول ان هذه اللفظة

تصلح في بعضهم للاستغراق [illegible] وهي في الامرين حقيقة فمن تكلم بها واراد العموم كان متكلما بها على

اقل الجمع

حقيقتها وكذلك اذا اراد الخصوص فانها حقيقة فيه فالعموم لا نزاع فيه وانما الخلاف في الاسم الذي للاجتماع

فصل في ذكر اقل الجمع والخلاف فيه ذهب قوم الى ان اقله اثنان والصحيح ان اقله ثلثة والذي يدل عليه ان اهل اللغة فصلوا بين الجمع والتثنية كما فصلوا بينهما وبين الوحدة فكما تفارق التثنية الوحدة كذلك يفارق التثنية الجمع وايضا فان اهل اللغة فصلوا بين ضميرهما في الكناية عنهما فيقولون فعلا في الاثنين وفي الثلثة فعلوا وفي الاثنين هما وفي الثلثة هم وقالوا في الامر للاثنين افعلا وفي الثلثة افعلوا وهذا كله دليل على صحة ما قلناه وقولنا جمع و[illegible] وجماعة واحد في انه يقع على الثلثة فصاعدا وقد تعلق من خالفنا باشياء منها ان لفظ الجمع مشتق من [illegible] الشيء الى الشيء وهذا المعنى موجود في الاثنين وثانيها قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين يعني داود وسليمن وقوله تعالى اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض في الخصمين وقوله تعالى خطابا للامرأتين ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وثالثها قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ورابعها ان احدنا يخبر عن نفسه فيقول فعلت كذا واذا اراد ان يخبر عن نفسه وعن آخر معه يقول فعلنا كذا كما يقول ذلك في الجماعة اذا شاركته والجواب عن الاول انا لا ننكر ان يكون اصل اشتقاق هذه اللفظة يقتضي ما ذكروه لكنه اختص بالعرف بما ذكرناه ولذلك نظائر فان قولهم دابة مشتق من الدبيب ثم خص بالعرف ببعض ما يدب وقولنا ملائكة مشتقة من الالوكة وهي الرسالة واختص ببعض الرسل وامثال ذلك لا يحصى والجواب عما ذكروه ثانيا انه تعالى كنى عن الحاكمين مضافا الى كناية من حاكموا عليهما فالمصدر قد يضيفه اهل اللغة الى الفاعل والمفعول جميعا وهذا من بليغ الفصاحة ومن اجاب عن هذا الوجه بان العبارة بالجمع ههنا كانت للتعظيم كما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فقد غلط لان التعظيم على عادة اهل اللغة انما هو في ادخال المخاطب النون في كلامه وما جرت عادتهم بان يخاطبوا الواحد المخاطب بالجمع على سبيل التعظيم لان الملك يقول فعلنا وقلنا ولا يقال له قلتم وفعلتم ولا يحكى عنه فعلوا ومن قال ايضا انه اضاف الحكم الى سائر الانبياء المتقدمين داود وسليمن فقد غلط لانه خلاف الظاهر ولم تجر عادة باستعمال مثله وهذا يقتضي جواز ان يقول في اثنين قاموا ويضيف اليهما غيرهما والذي سبقنا اليه هو المعول عليه دون غيره فاما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فانه تصرف مليح فصيح لانا نعلم ان القلب نفسه لا يصغى ولا يتعلق بعزم وانما المتعلق بعزم ما حل فيه من دواع ومحبات وارادات فحذف [illegible] الا واقام المحل مقامه وجمع المحل الذي هو القلب لما كان الحال جمعا من عادتهم ذلك لقرب الحال من محله والمحل من الحال فيه ويجوز ان يكون شاهده له قوله تعالى واسئل القرية وجاءت بنات لاقامة المضاف اليه مقام المضاف والجواب عما ذكروه ثالثا انه بيان النبي عليه السلام

عليهم انما يجب حمله على الاحكام دون وضع اللغة لانه عليه السلام بعث لا للتوقيف على اللغات
وقد قيل ان المراد بذلك ان الاثنين في حكم صلوة الجماعة وفضلها كالجماعة وقيل انه ورد في اباحة السفر
للاثنين فانهما في ذلك كالجماعة لانه قد كان نهى عن ان يسافر الرجل وحده والجواب عما ذكروه رابعا ان القائل
من اهل اللغة ان الانسان يخبر عن نفسه واخر معه بمثل ما يخبر به عن الجماعة هو الذي قال ان الكناية
عن الجماعة والضمير والخطاب بخلاف الواحد والتثنية وقد قال النحويون انه لا يمكن التثنية في اخبار الرجل
عن نفسه ومن اخر معه كما يمكن التفرقة في المواجهة والغيبة [illegible] لا يجوز استعماله فصل في معنى
قولنا ان العموم مخصوص اعلم ان معنى قولنا ان لفظ العموم مخصوص ان المتكلم به اراد بعض ما يصلح له هذا اللفظ
دون بعض لانه اذا اطلق صلح لاشياء كثيرة على سبيل العموم فاما اذا [illegible] الدليل على انه اراد بعض ما وضع له
اللفظ لان يستعمل فيه على سبيل الصلاح قيل ان العموم مخصوص ومخالفونا في العموم يذهبون في معنى
قولهم ان العموم مخصوص ان المتكلم اراد به بعض ما وضع اللفظ لتناوله لم يجر بالاصلاح وقد بينا بطلان ذلك
وقد يقال على هذا التفسير ان فلانا خص العموم بمعنى انه علم من حاله ذلك بالدليل وقد يقال ايضا خصه اذا
اعتقد فيه ذلك وان كان اعتقادا باطلا وقد يقال ايضا خصه بمعنى وصفه وقد يقال ان الله تعالى او غيره خص
العموم بمعنى انه اقام الدلالة على ذلك فاما الفرق بين التخصيص والنسخ فيما اشتبها على غير المحصل فانهما
يفترقان في حديهما واحكامهما لان حد التخصيص هو ما بيناه من ان المخاطب بالكلام اراد بعض ما يصلح له
دون بعض واما حد النسخ فهو ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالخطاب زائل في المستقبل على وجه لولاه
لكان ثابتا مع تراخيه عنه واختلاف حديهما يوجب اختلافهما في معنييهما ومن حق التخصيص ان لا يصح الا
فيما تناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ وايضا فان النسخ يقتضي
ان المخاطب اراد في حال الخطاب الفعل المنسوخ وانما تغيرت حاله في المستقبل والتخصيص يقتضي فيما تناوله
ان لا يكون مرادا في حال الخطاب وايضا فان التخصيص لا يدخل الا على جملة والنسخ يدخل على العين الواحد
وايضا فان التخصيص في الشريعة يقع باشياء لا يقع النسخ بها والنسخ يقع باشياء لا يقع التخصيص بها فالاول
القياس واخبار الاحاد عند من ذهب الى العبادة بهما والثاني نسخ شريعة باخرى وفعل بفعل وان كان
التخصيص لا يصح فصل في انه يصح ان يخاطب بالعموم ويريد به الخصوص اعلم انه لا شبهة في ذلك
على مذهبنا في العموم لانا نذهب الى ان الفاظ العموم حقيقة في العموم والخصوص معا فمن اراد كل واحد من
الامرين بها فما خرج عن الحقيقة الى المجاز وعلى مذهب من خالفنا وقال ان هذه الالفاظ موضوعة للاستغراق

معنى ان العموم مخصوص

خص العموم او غيره

يجوز ان يخاطب الله بالعموم ويريد الخصوص في ذلك

دون خصوص وانها اذا استعملت في الخصوص كانت مجازا الكلام واضح لانا قد بينا انه قد يجوز ان يخاطب بالمجاز كما
يخاطب بالحقيقة وفي القران من ضروب المجاز ما لا يحصى واكثر الفاظ القران التي ظاهرها العموم قد اريد بها
الخصوص غير انه لا بد في الخطاب بالمجاز من وجه في المصلحة زائد على وجهها في الخطاب على جهة الحقيقة
ويمكن ان يكون الوجه في ذلك التعريض لزيادة الثواب لان النظر في ذلك والتامل له يشق ويستحق زيادة بدء
الثواب كما نقوله في حسن الخطاب بالمتشابه ويجوز ان يعلم انه يؤمن عند ذلك ويطيع من لولاه لم يطع
ولا يجوز ان تتساوى الحقيقة [illegible] في جميع الوجوه ويكون مخيرا في الخطاب بايهما شاء على ما
ظنه بعض من تكلم في هذا الباب لان الخطاب بالمجاز عدول عن الحقيقة الموضوعة ونقض الى ما لم يوضع وذلك
لا يكون الا لغرض زائد وربما يكون تحسين الكلام على وجه المجاز افصح وابلغ واخصر فهذا وجه يجوز ان يكون مقصودا

فصل في حمل العموم اذا خص مجازا ام لا اعلم ان هذا الفرع لا يتم على مذهبنا وانما هو تفريع على ان العموم
صيغة مستغرقة متى استعملت في غيره كانت مجازا وقد يجوز ان نتكلم على هذا الفرع وبين الخصوص فمن
غيره صح مذهبنا في اللغة والشرع قد اقتضى حمل صيغ الالفاظ على العموم والاستغراق والقائلون بذلك
اختلفوا على خمسة اقوال اولها قول من ذهب الى انه يكون مجازا باي دليل خص وثانيها قول من نفى كونه مجازا
باي دليل خص وثالثها قول من ذهب الى انه مجاز الا ان يخص بدليل لفظي متصل عنه او منفصل ورابعها
قول من جعله مجازا الا ان يخص بلفظ متصل وخامسها قول من يقول انه مجاز الا ان يخص بشرط او استثناء
وليس يمتنع ان يكون اللفظ اذا دخله التخصيص بالاستثناء غير مجاز على تسليم ان لفظ العموم مستغرق بمجرده
لا اصلاحا لان اللفظ اذا اتصل به غيره تغيرت حاله في صورته وليس يجري مجرى المخصصات المنفصلة من دليل
عقل او غيره الا ترى ان اكثر الكلام مركب مما اذا فصلنا بعضه من بعض افاد ما لا يفيده المركب نحو قولنا ماد
ورماد وجراد لان ما يفيد العلو ورمى يفيد الرمي والخصوص وجرى يفيد الركض ومع التركيب والزيادة
يفيد فائدة اخرى ولا يقول احد ان ذلك مجاز في حال تركيبه من حيث وجد اللفظ الذي يفيد اذا افرد
فائدة لا يفيد مع التركيب تلك الفائدة فكذلك الاستثناء قد غير حكم الجملة في صورتها فلا يجب ان يكون
معه مجازا وان كانت مجازا اذا تغير حكمها بدليل منفصل لان الدليل المنفصل ما اثر في الصورة وانما اثر في المعنى
ولا يجري ذلك على ما ظنه بعضهم مجرى قول القائل واسئل القرية وانما اراد اهلها دليلا كالمنفصل لم يغير
صورة الكلام وصيغته وذلك مجاز يجري قوله عقيب قوله واسئل القرية وانما اردت الجماعة فيها الصيغة
غير متغيرة به وان لم يكن هذا على ما ذكرناه لزم عليه ان يكون الكلام كله مجازا وان يكون الامثلة التي ذكرناها

حمل العموم اذا خص مجاز

لان قوله واريد اهله

مجازا وهذا احد لا يبلغه متامل فصل فيما يصير به العام خاصا اعلم ان اللفظ الموضوع لان يستعمل في الاستغراق
وفيما دونه انما يصير خاصا وعبارة عن البعض دون الكل بقصد المخاطب به وكذلك متى كان عاما ومتناولا
للكل انما يصير كذلك بكون فاعله مريدا له وقاصدا اليه فاذا قلنا ان الدليل اما العقلي او السمعي خصص اللفظ لذلك صح
فالمراد انه دل على كونه مخصوصا وعلى ان المخاطب قصد الى التخصيص فالدليل دال على القصد الذي هو
المؤثر في الحقيقة وكيف يجوز ان يكون الادلة هي المؤثرة في تخصيص العام وقد تتقدم ويكون من فعل غير المخاطب
وانما يؤثر في كلامه فيقع على وجه دون اخر مما كان يجوز ... فيقال في الدليل انه مخصص والمعنى
انه دال على التخصيص وربما اشتبه ذلك على من لا يتامله فصل في ذكر جمل الادلة التي يعلم بها خصوص العموم
اعلم ان الادلة الدالة على التخصيص على ضربين متصل بالكلام ومنفصل عنه والمتصل قد يكون استثناء او
تقييدا بصفة وقد الحق قوم بذلك الشرط وهذا غلط لان الشرط لا يؤثر في زيادة ولا نقصان على ما كنا
قد بيناه ولا يجري مجرى الاستثناء والتقييد بصفة فاما المخصص المنفصل فقد يكون دليلا عقليا وقد يكون
سمعيا والسمعي ينقسم الى ما يوجب العلم والى ما يوجب الظن كالقياس واخبار الاحاد وليس يخرج عن هذه
الجملة شيء من المخصصات وتفصيل هذه الجملة ياتي باذن الله تعالى وعونه فصل في تخصيص العموم بالاستثناء
واحكامه اعلم ان الاستثناء لا يؤثر في المستثنى منه حتى يتصل به ولا يكون منقطعا عنه وذلك مما لا خلاف
فيه بين المتكلمين والفقهاء وقد حكي عن ابن عباس رحمه الله خلاف فيه والذي يدل على ذلك ان كل مؤثر في الكلام
لا بد من اتصاله بما يؤثر فيه كالشرط والتقييد بصفة فالاستثناء كذلك يبين ما ذكرناه انا لو سمعنا قائلا
يقول بعد سنة او سكوته الا واحدا لعددناه جاهلا هاذيا كما نعده كذلك اذا اشترط او قيد بعد انقضاء
الكلام وتراخيه مدة طويلة وايضا لو جاز ما ذكروه لم يكن احد حانثا في يمينه لانه يستثني فيما بعد زمان
فتخرج يمينه من ان تكون منعقدة ويجب على هذا القول ان لا يوثق بعهد ولا وعد وان لا يستقر لهم
حكم العقود ولا الايقاعات من طلاق او غيره فاما طول الكلام فغير مانع من تاثير الاستثناء فيه لانه
مع طوله متصل غير منقطع وكذلك ينقطع الكلام بانقطاع النفس وما يجري مجراه ثم لا يخرجه من ان يكون
متصلا وقد بينا ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله وذكرنا الخلاف فيه ودللنا على
الصحيح منه فاما استثناء الشيء من غير جنسه فالاولى ان يكون مجازا ومعدولا به عن الاصل لان من
حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما يتناوله اللفظ دون المعنى فاذا استخرج ما لا يتناوله اللفظ يجب
ان يكون مجازا كاستثناء الدرهم من الدنانير وقول الشاعر وما بالربع من احد الا اواري وانما جاز

مجازا وهذا احد لا يبلغه متأمل فصل فيما يصير به العام خاصا اعلم ان اللفظ الموضوع لان يستعمل في الاستغراق
وفيما دونه انما يصير خاصا وعبارة عن البعض دون الكل بقصد المخاطب به وكذلك متى كان عاما ومتناولا
للكل انما يصير كذلك بكون فاعله مريدا او قاصدا اليه فاذا قلنا ان الدليل اما العقلي او السمعي يخص اللفظ لذلك حر
فالمراد انه دل على كونه مخصوصا وعلى ان المخاطب قصد الى التخصيص فالدليل دال على القصد الذي هو
المؤثر في الحقيقة وكيف يجوز ان يكون الادلة هي المؤثرة في تخصيص العام وقد يتقدم ويكون من فعل المخاطب
وانما يؤثر في كلامه فيقع على وجه دون اخر ما كان بجهته [illegible] فيقال في الدليل انه مخصص والمعنى
انه دال على التخصيص وربما اشتبه ذلك على من لا يتامله فصل في ذكر جمل الادلة التي يعلم بها خصوص العموم
اعلم ان الادلة الدالة على التخصيص على ضربين متصل بالكلام ومنفصل عنه والمتصل قد يكون استثناء او
تقييدا بصفة وقد الحق قوم بذلك الشرط وهذا غلط لان الشرط لا يؤثر في زيادة ولا نقصان على ما كنا
قدمناه ولا يجري مجرى الاستثناء والتقييد بصفة فاما المخصص المنفصل فقد يكون دليلا عقليا وقد يكون
سمعيا والسمعي ينقسم الى ما يوجب العلم والى ما يوجب الظن كالقياس واخبار الاحاد وليس يخرج عن هذه
الجملة شيء من المخصصات ونفصل هذه الجملة فيما يأتي باذن الله تعالى وعونه فصل في تخصيص العموم بالاستثناء
واحكامه اعلم ان الاستثناء لا يؤثر في المستثنى منه حتى يتصل به ولا يكون منقطعا عنه وذلك مما لا خلاف
فيه بين المتكلمين والفقهاء وقد حكي عن ابن عباس رض خلاف فيه والذي يدل على ذلك ان كل مؤثر في الكلام
لا بد من اتصاله بما يؤثر فيه كالشرط والتقييد بصفة فالاستثناء كذلك يبين ما ذكرناه انا لو سمعنا قائلا
يقول بعد سنة او سكوت الا واحدا لعددناه عابثا هاذيا كما نعده كذلك اذا الحق شرطا او قيدا بعد انقضاء
الكلام وتراخيه بمدة طويلة وايضا لو جاز ما ذكروه لم يكن احد حانثا في يمينه لانه يستثني فيما بعد وان
فتخرج يمينه من ان تكون منعقدة ويصح على هذا القول ان لا يوثق بوعد ولا وعيد وان لا يستقر الم
حكم العقود ولا الايقاعات من طلاق او غيره فاما طول الكلام فغير مانع من تاثير الاستثناء فيه لانه
مع طوله متصل غير منقطع وكذلك يقطع الكلام بانقطاع النفس وما جرى مجراه ثم لا يخرجه من ان يكون
متصلا وقد بينا ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله وذكرنا الخلاف فيه ودللنا على
الصحيح منه فاما استثناء الشيء من غير جنسه فالاولى ان يكون مجازا ومعدولا به عن الاصل لان من
حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما تناوله اللفظ دون المعنى فاذا اخرج ما لا يتناوله اللفظ يجب
ان يكون مجازا كاستثناء الدرهم من الدنانير وقول الشاعر وما بالربع من احد الا اواري وانما جاز

من قتله م

جواز استثناء الاكثر من عدد

ما يبقي العموم بعد الاخراج

ذلك من م

الاستثناء اذا تعقب

استثناء الدراهم من الدنانير على المعنى لا على اللفظ لانه لما كان الغرض بالاقرار اثبات المال وكان للدنانير كالدراهم
في انها مال جاز استثناؤها منها واتى الشاعر اراد ما بالربع من حال ولا ناس به فاستثنى الاواري على هذا المعنى فاما
قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فانما جاز استثناؤه من الملائكة وان لم يكن منهم من حيث كان
مامورا بالسجود كما امروا به فكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس واما قوله تعالى وما كان لمؤمن ان
يقتل مؤمنا الا خطا فالتاويل المعروف ان الا هاهنا ليست استثناء وانما هي بمعنى لكن فكانه تعالى قال لكن ان قتله خطا فحكمه
كذا وكذا وقد ذكر ابو هاشم على [illegible] بيانه ان المراد انه مع كونه مؤمنا يقع منه الخطا ولا يقع منه
العمد ويمكن وجه اخر وهو انه ليس له ان يقتل من يعلمه مؤمنا او يظنه كذلك الا خطا بان لا يحصل له امارة
ظن ولا طريق علم وقد جوز الفقهاء ذلك فيمن يختلط بالكفار من المؤمنين اذا لم يتميز واختلفوا في استثناء
الاكثر مما تناوله المستثنى منه فمنع منه قوم والاكثر يجوزونه والذي يدل على جواز ذلك ان استثناء الاكثر
في المعنى المقصود كاستثناء الاقل فيجب جوازه وايضا فان الاستثناء كالتخصيص في المعنى فاذا جاز ان يخصص
الاكثر جاز ان يستثنى وليس لاحد ان يلزم على ذلك جواز استثناء الكل لان ذلك يخرجه من كونه استثناء
لانه من حقه ان يخرج بعض ما تناوله الكلام وتعلق المخالف بانه لم يجئ اهل اللغة استثنوا الاكثر غير صحيح
لانه ليس كل شي لم يجيئوا به فعلوه لا يجوز فعله الا ترى انا وجدناهم يستثنون النصف وما قاربه وان
كان يجاز ان ما خلافه فعلى ان ليس كل شي هو الاحسن لا يجوز خلافه لان الاحسن عندهم تقديم الفاعل على
المفعول ثم لم يمنع خلافه فان قيل افيبطل دخول الاستثناء على الجملة على عموم اللفظ بعد ما اخرج قلنا
قد ذهب قوم الى ذلك والصحيح انه لا يبقى على ما كان عليه من الاحتمال وانما تاثير الاستثناء اخراج ما
تناوله يوضح ذلك ان القائل اذا قال اضربت غلماني الا زيدا يجوز ان يقيم لنا البينة على انه لا غلام له ما ضرب
سيما عمرا فالاحتمال باق فصل في ان الاستثناء المتصل بجمل هل يرجع الى جميعها او الى ما يليه اختلف
العلماء في هذه المسئلة فذهب قوم الى ان الاستثناء اذا تعقب جملا يجب رجوعه الى الكل وفي جميعها
ما تردد فقالوا يجب ان يرجع الى كل ما تقدمه وهو مذهب الشافعي واصحابه وذهب ابو حنيفة واصحابه
الى ان الاستثناء يرجع الى ما يليه فقط والذي ذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه
الى كل واحد منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه الى ما
يليه على ما قال ابو حنيفة ولا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجمل ما لا يقطع
على ذلك فيه يرجع الى اللفظ والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان القائل اذا قال اضرب غلماني

يستفهم الا

والى اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من جملتين او من جملة واحدة و
لا يحسن ذلك الا مع احتمال اللفظ واشتراكه ودليل الحسن والذي يدل على ذلك ايضا ان الظاهر من استعمال اللفظة في
معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة على انها مجاز في احدهما انها حقيقة فيهما وقد بينا صحة هذه
الطريقة فيما سلف من هذا الكتاب ولا خلاف في وجودها في القرآن واستعمال اهل العربية استثناء يعقب
جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعي اصحاب ابي حنيفة انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت
واصحاب الشافعي يدعون انه اذا اختص بالجملة التي تليها فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه يستعمل في
الامرين واذا كان الامر على ما ذكرناه فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الامرين كما
انه محتمل للعموم للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة
دليل آخر ويدل ايضا على ذلك انه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون راجعا اليهما او الى واحدة
منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يتمسك به من قطع على رجوعه اليهما
فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه على ما سنبينه من بعد بمشيئة الله تعالى ونظرنا ايضا فيما تعلق به من بعوده م
قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة
التي تليه دون ما تقدمها فوجب مع عدم ما يوجب القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على
شيء منهما الا بدلالة دليل آخر وهو انه لا فرق بين ان يقول اضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت زكواتي قائما
او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب به ذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان
ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما عدده من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه
وليس لسامع ذلك ان يقطع على ان العامل فيما عقب به ذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك
يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية
فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان
العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا ان ارتكبه مكابر ودفع
للمعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي يليه
الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلق في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل وقد استدل
ابو [illegible] اصحابه بأشياء اقواها ان الاستثناء انما وجب تعليقه بما تقدمه من حيث لم يكن مستقلا بنفسه
وان استقل بنفسه لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وانتفاء معنى لتعليقه بما تقدمه لانه لو

جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان نعلقه بغيره وثانيها ان من
حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي يليها
الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة وثالثها انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء
يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه لان القائل اذا قال ضربت غلماني الا ثلاثة الا واحدا فان الواحد المستثنى
يرجع الى الجملة التي تليها دون ما تقدمه فكذلك كل استثناء فيقال لهم على الطريقة الاولى
ان اكثر ما تقتضيه هذه الطريقة انه لا يجب تعدية الاستثناء وقد استقل بالرجوع الى ما يليه الى ما تقدم
من الجمل فكذا نقول ان ذلك غير واجب وانما يتوجه هذا الكلام الى اصحاب الشافعي لانهم يوجبون رجوع
الاستثناء الى جميع ما تقدم من الجمل واما من وقف في ذلك وجوز عوده الى الجميع كما جوز اختصاصه
بما يليه فلا يلزمه هذا الكلام وهذه الطريقة توجب على ابي حنيفة ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على
ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال
يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الجائز
لم يرده المتكلم وليس فيما اعتمد عليه دلالة على ذلك وقوله لو جاز ذلك لجاز في الاستثناء اذا كان مستقلا
بنفسه ان يتعلق بغيره باطل لان ما يستقل بنفسه ولا يتعلق له بغيره جاز او لا ولهذا لا يجوز ان نعلقه
بغيره والاستثناء المتعقب لجملتين غير مستقل بنفسه فالضرورة تعلقه بما يليه حتى يستقل غير انه وان استقل
بذلك فمن الجائز ان يتعلق بما تقدمها وان لم يكن ذلك واجبا ففارق الاستثناء المفتقر الى غيره ما استقل
من الكلام بنفسه ولا يحتاج الى سواه وهذا الكلام ينتقض على من يتعلق به بالشرط لان الشرط تقدم او
تاخر متى علقناه ببعض الجمل افاد واستقل وعندهم كلهم انه يجب ان يتعلق بالجميع مع حصول الاستقلال
وهذا نقض ظاهر ويقال لهم على الطريقة الثانية اما قولكم ان لفظ العموم يجب حمله بظاهره على الاستغراق
الا لضرورة لانا قد بينا في هذا الكتاب ان هذه الالفاظ مشتركة محتملة ولا يجب حملها على كل ما يصلح
له الا بدليل فليس من الواجب اذا خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء للضرورة وطلبا لاستقلال الكلام
ان نقطع على ان الجملة الاولى عامة لا محالة بل هي على احتمالها قبل تعقب الاستثناء فان دل دليل على ان
هذا الاستثناء مخصص لها قلنا بذلك والا فالتوقف هو الواجب وهذه الطريقة تتوجه الى اصحاب
الشافعي لانهم يوجبون استغراق الفاظ العموم فلو لم تدع الضرورة الى تعليق الاستثناء بالجملة التي تلي
كما دعت فيما يليه فيجب حملها على ظاهرها من العموم وبعد فهذه الطريقة تنتقض ايضا بالشرط على ما قدمناه

ذكره فاما الكلام على الطريقة الثالثة فان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدم
لانا متى علقناه بالامرين لغا وسقطت الفائدة فيه لان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين
ولم يستثن بعد ذلك لفهمنا الاقرار بثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما استفدنا انه اقر بتسعة فلو رجع
الدرهم المستثنى الى العشرة كما رجع الى الدرهمين لكان وجوده كعدمه ولم يفدنا الا ما استفدنا بقوله
لك عندي عشرة الا درهمين وهو الثمانية من غير زيادة عليها او نقصان منها الا انا اذا جعلنا قوله الا درهما درهم
درهما يرجع الى العشرة صار كانه قال لك عندي عشرة الا ثلثة لان الدرهم المستثنى اذا انضاف الى الدرهمين
المستثنيين كانت ثلثة واذا نقصنا الدرهم من الثلثة بقيت الثمانية فعاد الامر الى ان الاقرار بثمانية هو المفهوم
من قوله لك عندي عشرة الا درهمين وصار استثناء الدرهم الثاني لغوا غير مفيد واذا جعلناه راجعا الى
ما يليه دون ما تقدمه افاد لانه يصير مقرا بتسعة فلهذه العلة لم يعلق الاستثناء الداخل على الاستثناء
بجميع ما تقدمه وليس هذا المعنى فيما اختلفنا فيه وجدت بعض من تكلم في اصول الفقه من المحققين
يقول رجوع الاستثناء الداخل على الاستثناء الى جميع ما تقدم متعذر لان قول القائل الا ثلثة الا واحدا
لو رجع اليهما لانقلب الواحد وصار اثنين وقال ايضا ان الاستثناء الثاني لو رجع اليهما لصار نفيا واثباتا
وذلك مستحيل لان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فيقال له لفظ الواحد ومعناه لا يبطل
لمه اذا علق بجملتين متغايرتين الا ترى ان القائل اذا قال اعطيت من كل عشرة واحدا فربما اجتمع بهذا القول العدد قدم
الكثير وان كان لفظ الواحد ومعناه لم يتغير لان الواحد من كل عشرة هو على الحقيقة وان كان تكثر واحد صر
بانضمام غيره اليه فكذلك الواحد المعلق بكل واحدة من الجملتين واحد في الحقيقة ما بطل لفظه ولا
معناه وقوله ان ذلك يتناقض من حيث النفي والاثبات غير صحيح لان النفي انما يناقض الاثبات اذا تعلقا
وتعلقا جميعا بالشيء الواحد على وجه واحد واما النفي في جملة فليس بمناقض للاثبات في الاخرى ان
يكون في الاستثناء كما قال من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا الا ان التنافي زال مع تغاير الجملتين فبان ان
المانع من ذلك هو ما ذكرناه دون غيره وقد تعلق الشافعي واصحابه باشياء اولها ان الشرط قد ثبت انه
متى تعقب جملا كثيرة عاد اليها كلها ولم يختص بما ولي منها فكذلك الاستثناء والجامع بينهما ان كل واحد منه
منها لا يستقل بنفسه ويفتقر في استق[...] الى غيره ولان كل واحد منهما يقتضي ضربا من التخصيص
لان الاستثناء يخصص الاعيان [...] من الكلام كقولك ضربت القوم الا زيدا والشرط يخصص
الاحوال كقولك اعطه دراهم ان دخل الدار فالامر بالعطية مع الاطلاق يقتضيها على كل حال واذا شرط

تخصصت بحال معينة وايضا فهما ما احد الا ان جملة التي في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله اولئك هم
الفاسقون الا الذين تابوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المعطوف بعضها على بعض في حكم الجملة الواحدة
لانه لا فرق بين ان يقول رايت زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وهما جملتان وبين ان تقول رايت
الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما صار بحرف العطف
في حكم الجملة الواحدة وثالثها انه قد ثبت بالاتفاق ان الاستثناء بمشيئة الله تعالى اذا اعقب جملا عاد الى
جميعها فكذلك الاستثناء بغير المشيئة والجامع بينهما ان كل واحد منهما استثناء وغير مستقل بنفسه ورابعها
قولهم قد علمنا ان الاستثناء اذا اعقب جملا يصح ان يعود الى كل واحدة منها فليس هو بان يعود الى البعض اولى
من بعض فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها بعضا اولى من تناولها الجميع وخامسها لبعض صح
ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فهم اذا اوردوا الاستثناء عقيب جمل كثيرة من
الكلام فكانه قد ذكره عقيب كل واحدة وانما حملهم الاختصار على العدول عن ذكره عقيب كل جملة الا ترى انه
لو قال فاجلدوهم ثمانين جلدة الا الذين تابوا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا لكان تطويلا فاقام مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجمل كلها وسادسها ان اواخر
الكلام وقرايبه من شرط الاستثناء فيجب ان يلحق الكلام ما دام الفراغ لم يقع منه وما دام الكلام متصلا لم
ينقطع فالواحد لاحق به وموثر فيه فالاستثناء اذا اعقب جملا معطوفا بعضها على بعض فالواجب انه يؤثر متصلة صح
في جميعها فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا انا لا نسلم ما ادعيتموه من ان الشرط متى تعقب جملا كثيرة عاد الى جميعها
بل نقول في الشرط مثل ما نقوله في الاستثناء من انه متى تعقب جملا احتمل الكلام عوده الى الكل واحتمل كما قولنا صح
يحتمل عوده الى ما يليه وانما نقطع على احد الامرين بدليل فان قيل هذا دفع لعرف اللغة قلنا ما نعرف في العرب
الذين تكلموا في هذه اللغة في الشرط والاستثناء ما يقطع به على احد هذين المذهبين اللذين وقع الخلاف
فيهما ومن صنف كتب النحو انما هم مستقرئون لكلام العرب ومستدلون على اغراضهم فربما اصابوا وربما
اخطاوا وحكمهم في ذلك حكمنا على ان قولهم في هذا مختلف ولم يحققوا كما حققه المتكلمون منا في اصول
الفقه واصحاب ابي حنيفة يفرقون بين الاستثناء والشرط ويقولون ان الشرط له صدر الكلام فاذا اعقب
الجمل فهو واقع في غير موضعه فكانه مذكور في اول الكلام [illegible] انه لو تعلق بالجميع والاستثناء اذا اعقب الجمل
هو في مكانه فهذا ليس بمرضي لانه لو قيل لهم واذا كان الشرط متاخرا كانه متقدم لم يجب تعلقه بالجميع وهو
لو تقدم على الجمل في اللفظ لا في المعنى لم يجب ذلك فيه على ما بينا ولم نجد [illegible] ويقال لهم فيما تعلقوا به

ثانيا كيف تصير الجملتان او الجمل كالجملة الواحدة لاجل العطف ومعلوم ان الجملتين اذا تعقبها استثناء صح من
المستثني ان يصرح بانه انما استثنى من احديهما دون الاخرى ولا يجوز في الجملة الواحدة ان يصرح بان
الاستثناء غير عائد اليها وبعد فما معنى قولكم ان الجملتين قد صارتا كالواحدة اتريدون ان جميع احكام هذه
قد صارت للاخرى ام تريدون انهما قد اشتركا في حكم ما فان اردتم الاول فمعلوم انه لا يصح لان احكام
الجمل وصفاتها قد تختلف مع عطف بعضها على بعض الا ترى ان القائل اذا قال اكرمت القوم وضربت الغلمان
فعطف جملة على الاخرى فان احكام الجملتين مختلفة لان الاولى تقتضي وقوع الاكرام والثانية وقوع الضرب
وهما مختلفان وغير ممتنع ان يكون صفات المكرمين تخالف صفات المضروبين من جهات شتى وانما
العطف يقتضي الجمع بينهما في بعض الاحكام فاذا قال ضربت زيدا وعمرا فالعطف سوى بينهما في الضرب
واذا قال ضربت زيدا واكرمت عمرا فالتسوية بينهما من حيث وقع بكل واحد منهما احداث من جهته فاما ساير
الاحكام فلا تسوية بينهما فيها فلا يجب اذن ان يستويا في رجوع الاستثناء اليهما ويقال لهم فيما تعلقوا
به ثالثا ان ذكر مشية الله عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروف
الاستثناء ولا حرف فيها من حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة وان كان فيه لفظ الشرط لما صح دخوله
على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي فيقول القائل لقيت زيدا واكلت البارحة كذا ان شاء الله
وانما ادخلت المشية في كل هذه المواضع ليقف الكلام على النفوذ والمضي لا لغير ذلك واذا امكن لنا فلم
اذا اعقبت المشية جملتين او جملا فقد وقف حكم الجميع والا فمن تعلقها بما يليها دون غيره ولما
ذلك كان ممكنا لولا الدليل وقد اجمعت الامة على ان حكم الجميع يقف فلم يرد حكم المشية الى الجميع الا
بدليل وما ابى في ان يرجع الاستثناء او الشرط الى جميع الجمل بدليل وانما ابى القطع على ذلك بالظاهر من
غير دليل ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا ان صحة عود الاستثناء الى كل واحد من الجمل لا يقتضي القطع على
عوده اليها باسرها وانما تقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح
ذلك فيه فالعموم عند من كان لفظه بظاهره يتناول الجميع لم يقل فيه بذلك لصحة التناول بل لان
اللفظ موضوع للشمول والاستغراق وجوبا وهذه الطريقة تنتقض بان قول القائل رايت رجالا يصح ان
يريد بالرجال زيدا وعمرا وكل من يصح تناول هذا الاسم له ومع ذلك فلا يقطع من حيث الصحة على انه قد اراد
الجميع فكذلك اذا قال ضربت رجالا يصح ان يريد السودان والبيضان والطوال والقصار ومع ذلك فغير
واجب القطع على انه قد اراد كل من يصح هذا اللفظ له ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا ان طريقة العرب

الاختصار كما ذكرناه ومتى ارادوا الاستثناء من كل جملة من الجمل المعطوف بعضها على بعض مع طال فانهم للاختصار
واجروا ذكر الاستثناء في اواخر الجمل مع ان من المطول بل يذكره عقيب كل جملة ويجري مجرى ذكره عقيب كل جملة
ودلوا على انهم قد ارادوا عوده الى كل واحدة لانهم كانوا يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكره مرة
ليدل على مرادهم كذلك قد لا يريدون الاستثناء من كل جملة بل من كل جملة واحدة فلا بد من مراعاة الدلالة
حتى يحكم بالاختصار ولا يجب الحكم بالاختصار تحكيما وتخمينا ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا ان الكلام
اذا كان الفراغ لم يقع منه وكان المتكلم متشاغلا به صح ان يعود اليه اللواحق المؤثرة من شرط واستثناء
ومشيئة فاما القطع على وجوب تعلقها بجميعه وان كان منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر فغير مسلم وانما
راعوا اتصال الكلام وانقطاعه ليفصل حكم ما يصح ان يلحق بالكلام مما لا يصح لحوقه به للفراغ والانفصال
ولو كان بهذا الذي اقتصر عليه اعتبار لوجب اذا قال القائل اكرم جيراني واضرب غلماني الطوال ان يرد
لفظة الطوال الى الجملتين لان الفراغ ما حصل من الكلام كما يفعل في الاستثناء فاذا قيل لو رددناه الى ما
تقدم لكنا قد فصلنا بين الصفة والموصوف قلنا قد فعل ذلك في مواضع وكذلك لو رددنا الاستثناء الى
الجميع لكنا قد فصلنا بين الاستثناء والمستثنى منه وذلك مكروه عندهم مذموم فان قيل فعلى ما اخترتموه
من المذهب في الاستثناء كيف قولكم في الاية التي احوجت الفقهاء الى الكلام في هذه المسالة وهي قوله تع
والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم وهل الاستثناء بالتوبة عائد الى
جميع الجمل ومؤثر فيها او هو مختص بما يليه قلنا ان القاذف عندنا اذا تاب واكذب نفسه في القذف تقبل
شهادته بعد ذلك كما قلناه وبدليل هو غير ظاهر الاستثناء لانا قد بينا ان تعقب الاستثناء الجمل لا يوجب القطع
على عوده الى جميعها الا بدلالة وقد اجمعت الامامية على الحكم الذي ذكرناه في الاية واجماعهم حجة على ما
دللنا عليه في غير موضع ولو لم يثبت ذلك وثبت ان اجماع المؤمنين حجة بالايات او بعضها على ما يذهب
اليه مخالفونا لكان اجماع الامامية هو الحجة لان الحق فيهم والمؤمنون منهم ولما اجمعوا على ان الاستثناء بالتوبة
يزيل اسم الفسق وهذا الاختلاف يلحق فيه واجمعوا ايضا على انه يزيل حكم قبول الشهادة قلنا به ولما
اجمعوا على ان التوبة تزيل الحد وتسقطه لم يجعل الاستثناء راجعا الى اقامة الحد خاصة ومما يمكن الاستدلال
به على قبول شهادة القاذف بعد توبته لا من جهة الاجماع الذي اشرنا اليه كل ظاهر في القران يقتضي قبول
الشهادة العادلة مثل قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تع ممن ترضون من الشهداء وكل هذا

يتناول القاذف بعد توبته واذا تناوله صار هذا العموم بظاهره دليلا على ان اشتراط التوبة وان كان متأخرا فهي
عائدة الى قبول الشهادة لانا قد بينا ان استثناء التوبة بظاهر الكلام يقتضي وجوب تعلقه بما يليه ويجب التوقف
من رجوعه الى ما يصح عوده اليه من الجمل المتقدمة الا بدليل وظاهر الايات التي تلوناها يقتضي قبول شهادة
القاذف بعد التوبة لنا ولنا الظاهر لم ينقطع بين المتعلق على عود الاستثناء اليه لا من حيث الظاهر ويمكن ايضا
ان يستدل على ان الاستثناء راجع الى قبول الشهادة بقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا ومعلوم
ان التوبة كافية في اسقاط حكم الفسق وان اصلاح العمل ليس بشرط في ذلك وهو شرط في قبول الشهادة
فيجب ان يعود الاستثناء ايضا الى قبول الشهادة فان قيل قوله تعالى فان الله غفور رحيم لا يليق الا باسقاط
عقاب الفسق دون قبول الشهادة قلنا وصفه تعالى بالغفران والرحمة مما يستحقه جل اسمه على كل حال ولا يحتاج
فيه الى مطابقته ببعض ما يتقدمه من الكلام على ان الرحمة هي النعمة واي نعمة من بالامر بقبول شهادة التائب
من القذف بعد ان كانت مردودة والغفران في الاصل ماخوذ من الغفر الذي هو الستر ومنه المغفر لانه
ساتر وانما سمي الاسقاط للعقاب غفرانا من حيث كان الساتر للشيء العاتر له المخفي له كانه مزيل له وماح له
والله تعالى اذا امر بقبول شهادة التائب من القذف فقد اسقط ما كان تعبد به قبل التوبة من رد شهادته
وازاله وهذا كله بين فصل في تخصيص العموم بالشرط اعلم ان الشرط وان لم يكن مؤثرا في نقصان عدد
المشروط كالاستثناء وبهذا فصلنا بينهما فيما تقدم فانه يخصص المشروط من وجه اخر لانه اذا قال اضرب
القوم ان دخلوا الدار فالشرط لا يؤثر في تقليل عدد القوم وانما يخصص الضرب بهذه الحال لانه لو اطلق
لتناول الامر بالضرب على كل حال فتخصص بالشرط ومن امثلته قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
وقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولا فصل في الحكم الذي ذكرناه بين تقدم الشرط في صدر
الكلام وبين تاخره ولا يمتنع ان يشترط الشيء بشروط كثيرة كما لا يمتنع ان يكون الشرط الواحد شرطا في اشياء
كثيرة وكلما زيد في الشروط زاد التخصيص ومن حق الشرط ان يكون مستقبلا وكذلك الشروط والغاية
تجري في هذا المعنى مجرى الشرط وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن معناه الا ان يطهرن فان طهرن فاتوهن
وكذلك قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فصل في المطلق والمقيد اعلم ان المقيد مثل
قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وقوله تعالى فصيام شهرين متتابعين واذا ورد هذا القيد في جملة واحدة فلا شبهة
في تعلق حكمها والخلاف متى ورد في جملتين في رجوعه اليهما اذا صح ذلك فيه او رجوعه الى ما يليه كالخلاف
في الاستثناء وقد تقدم مشروحا ولا خلاف في ان الحكم المقيد اذا خالف الحكم المطلق ولم يكن من جنسه

فان التقييد لا يتعدى الى المطلق وانما اختلفوا فيما قيد واطلق والجنس واحد كالكفارات لانه تعالى اطلق الرقبة
في كفارة الظهار وقيدها في كفارة القتل فقال قوم ان المطلق يصير مقيدا بالظاهر لا بدليل وقال قوم
يقيد بالدليل والقياس وقال آخرون لا يصح تقييده بالقياس من حيث يتضمن الزيادة والزيادة في النص
نسخ والدليل على ان المطلق لا يتقيد لاجل تقييد غيره ان كل كلام له حكم نفسه ولا يجوز ان يتعدى اليه
حكم غيره ولو جاز تقييد المطلق لاجل المقيد لوجب ان يخص العام لتخصيص غيره ويشترط المطلق لاجل هذا
الوجه وهذا يبطل الثقة بشيء من الكلام واحتجاجهم بان القرآن كالكلمة الواحدة يبطل بالاستثناء والتخصيص
وقولهم والشهادة لما اطلقت وقيدت في اخرى حكمنا بتقييدها في كل موضع يبطل بان العدالة في كل موضع
انما اشترطت لدليل هو غير ظاهر تقييدها في بعض المواضع فاما من جعل القياس دليلا وطريقا الى اثبات
الاحكام فليس له ان يمنع من تقييد الرقبة بدليل القياس ان اقتضى ذلك وان كانه زيادة وليس في
الحقيقة زيادة لان تقييد الرقبة بالايمان يقتضي ان المجزي اقل مما كان يجزي وهذا في المعنى تخصيص لا
زيادة ولا معتبر بزيادة اللفظ لان كل تخصيص بدليل سمعي لا بد من كونه زيادة في اللفظ فصل في ذكر
مخصصات العموم المنفصلات الموجبة للعلم اعلم ان تخصيص العموم بكل دليل اوجب العلم من عقل او كتاب
وسنة مقطوع عليها او اجماع لا شبهة فيه ولا خلاف بين محقق في مثله لان الدليل القاطع اذا دل على
منع حكم العام ولم يصح تناقض الادلة فلا بد من سلامة الدليلين ولا يمكن الا بتخصيص ظاهر العموم فان
قيل لم قلتم بان تخصصوا العموم بدليل العقل اولى من خروج دليل العقل بالعموم قلنا دليل العقل لا يدخله
الاحتمال والحقيقة والمجاز والعموم يصح فيه كل ذلك فلهذا خصصنا العموم بالعقل فان قيل دليل العقل
يجب تقدمه على العموم فكيف يخص به ولو جاز تخصيصه به لجاز نسخه قيل له دليل العقل ليس بمخصص
على الحقيقة وانما هو دال على التخصيص والمؤثر في الحقيقة هو قصد المخاطب والدليل يجوز تقدمه على المدلول
لانه ليس بمؤثر على ان دليل العقل كما يتقدم فهو مصاحب فلو كان مؤثرا لكان مصاحبا واما النسخ بدليل
العقل فهو ممتنع في المعنى لان سقوط فرض القيام في الصلاة بالزمانة كسقوطه بالنهي يعني النسخ
حاصل وان لم يطلق الاسم واما تخصيص الكتاب بالكتاب فلا شبهة في جوازه ومنع قوم في ذلك من
اهل الظاهر وسموا التخصيص بيانا وانما هو خلاف في عبارة واما تخصيص الكتاب بالسنة فلا خلاف فيه وقد وقع
كثير منه لانه تعالى قال يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وخص عموم هذا الظاهر قوله
عليه السلام لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل ملتين وجملة القول في هذا الباب ان كل شيء هو حجة في نفسه

معتبر

لابد من تخصيص العموم به وانما الخلاف في جوازه او في وقوع ذلك ولا حاجة بنا الى ذكر الوقوع في هذا
الموضع واما تخصيصه بالاجماع فصحيح لان الاجماع عندنا لا يكون الا حجة لما سنذكره في باب الاجماع بمشية
الله تعالى والخلاف بيننا وبين مخالفينا في الاجماع انما هو في التعليل والدليل فصل في التخصيص باخبار الاحاد
اختلف العاملون في الشريعة باخبار الاحاد في تخصيص عموم الكتاب بها فمنهم من اجاز ان يخص بها على
كل حال ومنهم من جوز تخصيصه باخبار الاحاد اذا دخله التخصيص بغيرها ومنهم من راعى سلامة اللفظة
في كونها حقيقة ولم يوجب التخصيص بخبر الواحد مع سلامة الحقيقة واجازه اذا لم تكن سالمة وانما تسلم
الحقيقة عنده اذا كان تخصيصه بكلام متصل به ومنهم من يجيز تخصيص العموم باخبار الاحاد على كل حال
بغير قسمة والذي نذهب اليه ان اخبار الاحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال وقد كان جائزا
ان يتعبد الله بذلك فيكون واجبا غير انه ما تعبدنا به والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان الناس
بين قائلين ذاهب الى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة ونافٍ لذلك فكل من نفى وجوب العمل
بها في الشرع نفى التخصيص بها وليس في الامة من جمع بين نفي العمل بها في غير التخصيص وبين القول بجواز
التخصيص فالقول بذلك يدفعه الاجماع وسندل بمشية الله اذا انتهينا الى الكلام في الاخبار على ان
انه ما تعبدنا بالعمل باخبار الاحاد في الشرع فبطل التخصيص بها لما ذكرناه ولا شبهة في ان تخصيص
العموم باخبار الاحاد فرع على القول بالعمل باخبار الاحاد على انا لو سلمنا ان العمل بها لا على وجه التخصيص
واجب وقد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص بها لان اثبات العبادة بالعمل بها
في موضع لا يقتضي تجاوزه الى غيره الا ترى انهم لم ينسخوا بها وان عملوا بها في غير النسخ فكذلك يجوز
ثبوت العمل بها في غير التخصيص وان لم يثبت التخصيص لاختلاف الموضعين لان خبر الواحد ليس بحجة
من جهة العقل وانما كان حجة عند من ذهب الى ذلك بالشرع فغير ممتنع الاختصاص في ذلك واعلم
ان شبهة من احال التعبد بخبر الواحد في تخصيص او غيره التي عليها المعول منها تفرع جميع الشبه ان بالعلم
العموم طريقه العلم ولا يجوز ان يخص بما طريق اثباته غالب الظن والذي يبطل اصل هذه الشبهة ان
التعبد اذا ورد بقبول خبر الواحد في تخصيص او غيره فطريق هذه العبادة العلم دون الظن فانما خصصنا
معلوما بمعلوم وادلة العقول شاهدة بذلك وسنشبع هذا في الكلام على من نفى جواز العبادة بخبر
الواحد عقلا عند الانتهاء الى ما اليه بعون الله تعالى ولا خلاف بين الفقهاء في جواز الرجوع الى اخبار
الاحاد في الاسم العام فاما الذي يمنع من الرجوع اليها في الحكم المعلق بالاسم الاخر فانا نعتبر الاف

نثبت الأسماء بالرجوع الى اهل اللغة فما الذي يمنع من الرجوع الى الآحاد في
تخصيص الاحكام واما من جوز التخصيص باخبار الآحاد بشرط دخول
التخصيص قبل ذلك او بشرط سلامة الحقيقة فشبهته في ذلك ان
التخصيص يصير اللفظ مجازا وقد بينا ان الأمر بخلاف ذلك فصل
في تخصيص العموم بالقياس اعلم ان هذا فرع في قول القائلين بان العبادة قد وردت
بالقياس في الشريعة ومن دفع جواز القياس في شيء من الشريعة لا يشتغل بهذا الفرع
واذا للقائل ان العبادة لم ترد بالقياس في حكم من احكام الشريعة بطل القول
بانه يخصص بالاجماع على ما قلناه في اخبار الآحاد وقد اختلف مثبتو القياس في
هذه المسألة فذهب ابو علي الجبائي وجماعة من الفقهاء انه لا يخصص العموم به وهو
قول ابي هاشم الاول ومنهم من قال يخص بالقياس الجلي دون القياس الخفي وهو
مذهب كثير من اصحاب الشافعي ومنهم من قال يخص به اذا دخله التخصيص ومنهم
من جوز تخصيصه بالقياس على كل حال وهو مذهب اكثر الفقهاء ومذهب ابي هاشم الاخير وقد ذكرنا طريقتنا
في نفي التخصيص باخبار الآحاد وهي الطريقة في نفي التخصيص بالقياس ويمكن اذا سلمنا ان العبادة قد وردت
به في غير التخصيص ان نسلك مثل الطريقة التي سلكناها في نفي تخصيصه باخبار الآحاد فنقول قد علم
ان القياس ليس بحجة في نفسه كدليل العقل وانما يثبت كونه حجة بالسمع فلم اذا كان في غير التخصيص حجة
لم يكن كذلك في التخصيص ولم يدعوا اجماع الامة انما يجب العمل بالاخص ما ازاد بالقياس وذلك ابلغ من التخصيص
وان الامة في شبهة الحد باطلة لانا لا نسلم ذلك ولا دليل على صحته وانما العمل في ذلك على اجماع الا
دون القياس ومن منع من القياس من حيث اوجب الظن والعموم طريقة العلم فقد بينا الكلام عليه في جواز
التخصيص باخبار الآحاد وقلنا دليل العبادة بالقياس يقتضي العلم فاخصصنا معلوما الا بمعلوم ولا اعتبار
طريق هذا العلم ظنا كان او علما ومن اقوى ما احتج به من نفى تخصيص العموم بالقياس انه لا خلاف بين مثبتيه
في ان الشرط في استعماله الضرورة وسلامته من ان يكون الظواهر دافعة له وهذا الشرط يمنع من تخصيص
الكتاب او السنة المعلومة المقطوع عليها به وجرت بعض من خالف في ذلك يقدح في هذه الطريقة
بان يقول اذا خصصنا العموم بالقياس فقد استعملناه فيما لا يدفعه ظاهر وانما يدفع النص القياس اذا كان
المراد بذلك النص معلوما فاما ما يتناوله اللفظ في الظاهر فلا يكون دافعا فان اراد بالاول هو ... ولا

اعلم ان هذا الفصل يتطرق الى ما تقدم والخلاف في تخصيص العموم بالقياس م

الى م

العيدم

كان ظنا او غيره وعنه

يمنع من التخصيص بالقياس وان اردتم الثاني فغير مسلم وهو موضع الخلاف وهذا ليس بصحيح لان مراد الله تعالى
انما يعلم بخطابه فاذا كان ظاهر خطابه ينافي القياس فقد زال الشرط في صحة القياس وكيف السبيل الى العلم
بمراده الا من جهة خطابه وبعد فهو فمعلوم بغير شبهة ان القياس في تخصيص العموم شرطا ليس هو لدليل
العقل ولا للسنة المقطوع عليها وقد بينا انا نترك ظاهر الكتاب ونخص عمومه بدليل العقل وبالسنة
المعلومة والاجماع فيجب مع هبوط درجة القياس عنها الا تدفع بظاهر العموم وان نكتفي في الدفع له بظاهر يتناوله
الكتاب المخالف موجبه حتى يكون القياس بخلاف الادلة القاطعة وليس يمكن ان يدعوا ان الفرق بين القياس
وغيره من الادلة القاطعة ان القياس لا يستعمل مع العلم بان مراد الله تعالى بخطابه خلافه قلنا ولا شيء من الادلة
تستعمل مع ذلك فاذا قيل ما عدا القياس من الادلة يمنع من ان يعلم من مراد الله تعالى خلافها لان ذلك يقتضي
تعارض الادلة وتناقضها وهذا جائز في القياس قلنا هذا صحيح غير انه فرق بين القياس وغيره في غير الموضع
الذي حققناه لان الاتفاق انما حصل في ان شرط التخصيص بالقياس بخلاف شرط التخصيص بغيره فان لم
يكن الامر على ما ذكرناه من ان ظاهر تناول لفظ العموم يمنع من القياس ولا يمنع من سائر الادلة فلا مزية
بين الكل ووجب التساوي ومعلوم خلافه فصل في تخصيص العموم باقوال الصحابة اعلم انه لا خلاف في
ان كل ما هو حجة في نفسه يصح تخصيص العموم به واجماع الصحابة حجة فيجب التخصيص به ونحن وان كنا نخالف القوم
في تعليل كون ذلك حجة او في دليله فالحكم لا خلاف بيننا فيه فاما قول بعضهم فقول الناس من يذهب الى
انه اذا ظهر وانتشر ولم يسمع فيه خلاف فجرى مجرى الاجماع فخص بذلك كما يخص بالاجماع ومنهم من يقول
اما الكثير من الخلاف لا يمد على الوفاق فلا يجعله اجماعا ولا يخص به وتحقيق ذلك ما ياتي فيما بعد ان شاء الله تعالى
ونعوذ به اما نحن فانا نذهب الى ان في الصحابة من قوله بانفراده حجة وهو امير المؤمنين عليه السلام لقيام الدلالة علي بن ابي طالب ع
على عصمته وقد دللنا على ذلك في كتب الامامة وليس هذا موضع ذكره فقوله عليه السلام يخص به العموم
لا محالة فصل فيما الحق بالعموم وهو خارج منه اعلم ان العموم من احكام الالفاظ فالذي يسقط الاربع
ادعاء العموم فيه واذا كان الفعل غير متعد في نفسه ولا متعلق بسواه فكيف يصح ادعاء العموم فيه الا في
كيفيته في التعلق والكيفية في التعلق فرع على حصول التعلق وهذه الجملة تغني عن تفريع هذا الباب
وتشعيبه والكلام على تفصيل المسائل لكنا نذكر طرفا من ذلك لينتفع به اذا روي عنه عليه السلام انه قضى
بالشاهد واليمين فليس بواجب ان يكون منه عليه السلام في ذلك قول فيحمل على عمومه لان الحاكي لم ينقل
الى قول عام في هذا الباب وفعله عليه السلام لا يخلو من وجهين اما ان يكون الوجه الذي وقع عليه غير

معلوم نحو ان ياخذ عليه السلام من يد رجل ملكا من غير ان يعلم جهة اخذه بعينها فيكون ذلك مجملا وان يعلم انه
شرا ان يقضي بالشاهد واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعديها ولا تخطيها ولولا ان الدليل قد دل
على تساوي كل المدعين والمدعى عليهم في هذا الحكم لما عدينا هذا الحكم الى غير موضعه وكذلك لا يجوز
ان يحتج في ان من افطر في شهر رمضان باي وجه كان فطره فعليه الكفارة بما روي ان رجلا افطر
في شهر رمضان فامره عليه السلام بالكفارة لان ذلك كما قلناه قضية في عين لا يجب عمومها فان قيل
فاذا ذكر في جوابه عليه السلام من سؤال السائل له هل يكون عاما او خاصا قلنا اذا سئل عليه السلام عن حكم المفطر
فلا يخلو جوابه من ثلثة اقسام اما ان يكون عام اللفظ نحو ان يقول كل مفطر فعليه الكفارة والقسم
الثاني ان يكون الجواب في المعنى عاما نحو ان يسأل عليه السلام عن رجل افطر فيدع الاستكشاف عما به افطر
ويقول عليه السلام عليه الكفارة فكانه قال من افطر فعليه الكفارة والقسم الثالث ان يكون السؤال خاصا
فالجواب مثله فيحل محل الفعل وعلى هذا لا يصح ان يحتج في الجمع بين الصلوتين بما روي عنه عليه السلام انه
جمع بين الصلوتين في السفر لان ذلك ليس بعام وانما يدل على انه عليه السلام جمع وليس يتناول الموضع
المختلف فيه واما الرواية الواردة بانه عليه السلام كان يجمع بين الصلوتين في السفر وان هذا اللفظ يقتضي التكرار
فيدخل موضع الخلاف فيه فغير صحيح لانه وان اقتضى التكرار بالعرف فلا يدل على ان التكرار قد دخل
فيه موضع الخلاف بعينه وانما يدل على تكرار الجمع ويجوز ان يكون جمع مخصوص لا خلاف فيه مثل الجمع
بين الصلوتين بعرفة او غيرها ومن الناس من فرق بين ان يروى عنه عليه السلام انه قضى بكذا وبين ان
يروى انه قضى ان كذا فيه كذا وادعى ان الاول يفيد الفعل والثاني يقتضي القول وفي الناس من
سوى بين الامرين والاقرب الفرق فان التعارف في الثاني يقتضي ان يكون ذلك قولا الا انه من اين
لنا ان فيه العموم والراوي ليس يحكي لفظ النبي صلى الله عليه واله بعينه وانما يحكي معناه والحجة في
لفظ النبي صلى الله عليه واله لا لفظ الحاكي واما تعليله عليه السلام الحكم في عين كقوله عليه السلام في الهرة انها
من الطوافين عليكم والطوافات فهذا التعليل انما يصح ان يتعدى موضعه بان يتعبد الله تعالى
بالقياس واما قبل العبادة به فالصحيح ما ذكرناه ويوافق على هذا الموضع المحصلون من اصحاب القياس س
ومثله الزعيم غارم لان فيه معنى التعليل والاشارة اليه فاما روايتهم انه عليه السلام سها فسجد فهو محتمل
للتعليل كانه قال سجد لاجل سهوه ويحتمل ان يكون ذلك خبرا محضا عن ان السجود تعقب السهو لا
من حيث كان جبرانا له ويحتمل ايضا ان يكون المراد انه سجد ساهيا فالظاهر لا يعلم ان السجود بسببه

السهو وانما يعلم ذلك بالدليل فصل في تمييز ما يصح دخول التخصيص فيه مما لا يصح ذلك فيه اعلم ان التخصيص انما يصح دخوله على جهة الحقيقة فيما هو عموم على جهة الحقيقة فاما ما ليس بعام حقيقة من حيث كان لفظه لا يتناول اشياء كثيرة فالتخصيص لا يصح فيه وهذا القسم على ضربين احدهما ما هو من جهة دليل اللفظ ومعناه يتناول اشياء فمعنى التخصيص يصح فيه كما ان معنى العموم ثابت فيه والقسم الآخر يتناول اشياء كثيرة لا بظاهر اللفظ ولا بدليله لكن من جهة القياس فمن اجاز تخصيص العلة الشرعية اجازه ومن منع تخصيص العلة منعه فصل في تخصيص الاجماع اعلم ان الاجماع اذا كان على قول عام نظرنا فان علمنا قصدهم فيه باضطرار لم يدخله التخصيص وان لم نعلم قصدهم به ساغ التخصيص وهكذا نقول في عموم كلامه عليه السلام ان التخصيص انما يسوغ فيه اذا لم نعلم قصده وهذا الشرط معتبر في خطابه تعالى فلا وجه لذكره فيه فاما اذا كان اجماعهم على فعل او رضا بفعل فلا تخصيص فيه على الحقيقة وانما يصح دخول معنى التخصيص فيه متى علم بالدليل ان حكم غيره فيه بحكمه فصل في الغاية التي يبلغ تخصيص العموم اليها اعلم انه لا غاية الا ويجوز ان يبلغ تخصيص ما ظاهره العموم اليها غير ان الفاظ الجمع كالمشركين والرجال متى بلغ التخصيص فيه الى اقل من ثلثة كان اللفظ مجازا وليس كذلك لفظة من فيما يعقل وما فيما لا يعقل لان التخصيص اذا بلغ في هاتين اللفظتين الى الواحد لم يخرج الكلام من كونه حقيقة وقد حكي عن ابي بكر القفال الخلاف في ذلك وانه كان يذهب الى ان لفظة من يجوز ان يبلغ التخصيص فيها الى الواحد ولا يجوز في الفاظ الجمع ان ينتهي التخصيص الى الواحد وهذا منه تحكم طريف واذا كان البلوغ عنده في من الى الواحد لا يجعل اللفظ مجازا فالا جاز في الفاظ الجمع مثل ذلك واذا كان ايضا التخصيص في الفاظ الجمع الى ان ينتهي الى ثلثة يجعل القول مجازا عنده لانه لا يقتضي الاستغراق على مذهبه فاي تخصيص عرض فيه اقتضى كونه مجازا فاي فرق في بلوغ التخصيص بين ما نقص عن ثلثة وبين ما زاد عليها فصل في ان الاستثناء والشرط اذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم لا يجب الحكم بان ذلك هو المراد بالعموم اعلم ان من المتكلمين في اصول الفقه من ذهب الى ان الشرط اذا تعقب عموما وكان الشرط يتعلق ببعض ذلك العموم فانه غير واجب ان يحمل العموم على ان المراد به بعض ما تناوله اللفظ بل يحمل على ظاهر عمومه وضربوا لذلك مثلا من قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح ومعلوم ان العفو لا يصح من كل مطلقة

وانما يصح من البالغات الكاملات وهن بعض من تقدم ذكرهن ومع هذا القول الاول على عمومه وذكروا
مثالا اخر وهو قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فانه عام في جميع المطلقات وان تعقبه ما يقتضي
الاختصاص من قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف وذلك لا يتاتى
الا في الرجعية والذي نقوله في هذا الباب ان الشرط الخاص اذا تعقب عموما فجائز ان يتعلق ببعض
ما تناوله العموم ويكون اللفظ الاول على عمومه وجائز ان يكون المخاطب بالعموم انما اراد به بعض
ما تناوله لفظه وهو الذي يتعلق الشرط به ومع الاحتمال للامرين لا بد من دليل يعلم به ايهما وقع و
الذي بين ما ذكرناه ان القائل اذا قال اضرب الرجال الا من افتدى ضربك له بماله وان شئت تخص
الرجال ان لم يفتدوا واضربك بالهم حتى يكون قد اتيت بحرف الشرط وان كان المثال الاول فيه معنى
الشرط وهذا شرط خاص لا يتعلق بجميع الرجال لان لفظ الرجال يدخل فيه الحر والعبد والعبد لا
يملك فالشرط الذي تعقب الكلام مخصوص لا يتعلق الا بالاحرار ولا يجب ان يقطع على ان المخاطب
بذلك اراد بقوله الرجال الاحرار والعبيد وان خص بالشرط الاحرار كما لا يجب القطع على انه اراد باللفظ
الاول الاحرار دون العبيد بل ذلك موقوف على الدلالة ومع فقدها لا يجب القطع على احد الامرين
ويوضح ما ذكرناه ان في كل واحد من الامرين تجاوزا وعدولا عن الظاهر الا ترى انا اذا حملنا لفظة الرجال
على الاحرار دون غيرهم كنا متجوزين واذا حملناها على العموم وحملنا الشرط على بعض ما دخل تحتها
كان ذلك ايضا تجاوزا وعدولا عن الظاهر من وجه اخر لان تقدير الكلام الا ان يفتدي بعضهم
بالمضروبات والظاهر يقتضي ان المفتدي هو المامور بان يضربه والكلام في الاية يجري على
ذلك لان قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا
ان يعفون متى حملنا الشرط على بعض المطلقات صار تقدير الكلام الا ان يعفو بعضهن وظاهر
الكلام يقتضي ان العفو يقع من جميع المطلقات فان القول يحتمل الامرين وما في كل واحد منهما
الا ضرب من المجاز وعدول عن الظاهر فاذا قيل فان الامة كلها اجمعت في كل مطلقة طلقت
قبل الدخول بها بان لها نصف المهر من هذه الاية فهي عامة في المطلقات وان اختص الشرط قلنا
لو كانت الامة قد اجمعت على ذلك فاجماعها دليل يثبت به احد المحتملين وقد قلنا ان الخطاب
محتمل للامرين معا على ان الامة انما اجمعت في كل مطلقة طلقت قبل الدخول بان لها نصف المهر
ولعلها على هذا الحكم حجة وان لم يكن مستفادا من عموم الاية فمن اين ان جميعهم في عموم هذا الحكم

ن.
يليق
ان يقطع م

الى عموم لفظ الاية فاما المثال الثاني من قوله تع اذا طلقتم النساء ولانه عام في المطلقات كلهن وان اختص
الشرط الذي هو قوله تع فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف فانه لا يليق الا
بالرجعية فالكلام في هذه الاية كالكلام في التي قبلها فلا معنى لاعادته وذهب من اشرنا اليه ايضا ان
الجملتين اذا عطفت احديهما على الاخرى فخصوص احديهما لا يقتضي خصوص الاخرى مثل قوله تع والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله تع وبعولتهن احق بردهن فالجملة الثانية خاصة لانها لا تليق الا بالرجعية
والاولى عامة في كل مطلقة والشبهة في ذلك ان كل جملة لها حكم نفسها فلا يتعدى اليها التخصيص من غيرها
والصحيح ان الكلام في هذه الاية يجري مجرى ما تقدم ونقول ان قوله تع والمطلقات يتربصن يحتمل ان يريد
به الرجعيات لتطابق الجملة الثانية ويحتمل ان يريد به العموم ويكون تقدير الكلام وبعولة بعضهن احق بردهن
لان في كلا الامرين وجها من المجاز والعدول عن الظاهر فلا بد من دليل يقتضي القطع على احد الامرين وانما
كان يترجح حمل الاول على عمومه لو لم يكن في الثاني تجوز وعدول عن الظاهر فلا بد من دليل يقتضي القطع
على احد الامرين وانما يكون لكل جملة حكم نفسها اذا لم يتعلق كل واحدة بالاخرى هذا التعلق مثل ان يقول
القائل اضربت القوم واكرمت العلماء فاما اذا قال بعد ذكر المطلقات وبعولتهن فالظاهر يقتضي ان يكون الكناية
عائدة الى كل من تقدم ذكره والصفة تكشف عما قلناه فان القائل اذا قال اضرب الرجال السودان فهذه
الصفة تعود الى جميع الرجال ولا يجوز ان يحمل حصول الصفة بالسودان على انها لبعض الرجال المضروبين
وان لفظ الرجال على عمومه لانه فرق بين ان يقول اضرب الرجال السودان وبين ان يقول اضرب سودان
الرجال فمتى حملنا هذا اللفظ على ان المراد به اضرب الرجال الذين السودان بعضهم وجعل لفظ الرجال عاما
فقد الحقناه بمجرى ان يحمل قوله تع الا ان يعفون على ان المراد به الا ان يعفو بعضهن في انه عدول عن
الظاهر وان كان في الصفة اقبح وافحش واما الاستثناء فتعلقه ببعض ما يتناوله العموم صحيح جائز لا يقتضي
تخصيص العموم والقضاء بانه ما اريد به الا الجنس الذي يتناول الاستثناء بعضه لان القائل اذا قال
اضرب الرجال الا زيدا والا الاسود فلفظ الرجال عام في البيضان والسودان وان كان الاستثناء خاصا وانما
الاشكال هو في الشرط والصفة وقد فعلنا ما عندنا في ذلك وبسطناه فصل في تخصيص قول النبي صلى
بفعله اعلم ان فعله عليه السلم للشيء يدل على انه مباح لا محالة منه فاذا علمنا بالدليل ان حالنا كحاله عليه السلم
في الشرائع علمنا ايضا انه مباح منا وان كان قد سبق منه عليه السلم قول عام في تحريم ذلك الفعل على العموم
فلا بد من الحكم بتخصيصه وانما وقع الشبهة في هذه المسئلة الخلاف في هل حكمنا في الشرائع حكمه وهل

الاصل ذلك او غيره فصل في تخصيص العموم بالعادات اعلم ان العموم لا يجوز تخصيصه بان يعتاد الناس ان
يفعلوا خلافه لان افعالهم يجب ان تكون تابعة لخطاب الله تعالى وخطاب رسول الله صلى الله عليه وآله
فكيف يجعل التابع متبوعا وان كانت هذه العادة اثرت في حكم اللفظ وفائدته وجب ان يخص العموم
بها لان التعارف لم تاتي في فوائد الالفاظ فلا يمتنع تخصيص العموم بما يجري هذا المجرى فصل في ان
العموم اذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه اعلم ان المراد بقولنا سبب في الكلام الداعي الى النطق
به والباعث عليه وليس المراد بهذا اللفظ ههنا الاسباب المولدة للافعال والحكيم لا يجوز ان يبتدي
بخطابه الا وله داع اليه فلا بد في خطابه من ان يكون مقصورا على اسبابه وغير متعد لها ولا
فاضل عليها فاذا اتفقنا على هذه الجملة غير انه لا يجب منها انه اذا سأله عليه السلام سائل عن حكم حادثة فاجاب
بقول عام ان يقتصر على ذلك السؤال لانه اذا عم خطابه سؤال السائل وغيره فانما في البيان حكما
سئل عنه بان حكم غيره الا لسبب اخر وداع هو غير سؤال السائل لانه لو لم يكن كذلك لاجاب بما يكون
وفقا للسؤال من غير ان يكون فاضلا عليه وليس يجب ان يكون الخطاب مقصورا على الاسباب التي
تظهر لنا بل يكون مقصورا على اسبابه الظاهرة لنا والخافية عنا وهذا التحصيل يزيل الشبهة في المسألة
ويضعف دلالة الكلام المألوف في هذه المسألة فنقول قد اختلفوا فيها فقال قوم يجب حمل الكلام على سببه
دون ظاهره وقال الاخرون يجب حمله على ظاهره اذا امكن ذلك وكلامه عليه السلام ينقسم الى مطابق للسبب
فاضل عنه والى ما يكون اعم منه فالاول لا خلاف فيه والثاني ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون اعم منه
في الحكم المسؤول عنه نحو قوله عليه السلام وقد سئل عن ابتياع عبد او استغلاله ثم وجد به عيبا الخراج بالضمان
والقسم الاخر ان يكون اعم منه في غير ذلك الحكم المسؤول عنه نحو قوله عليه السلام وقد سئل عن الوضوء بماء
البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فاجابه عليه السلام بما يقتضي شرب ماء البحر وازالة النجاسة به وغير ذلك وفي
جوابه عليه السلام ما ان لم يتعلق بالسبب لم يكن مفيدا او مستقلا بنفسه نحو ما روي عنه عليه السلام انه سئل
عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص اذا يبس فقيل نعم فقال عليه السلام فلا اذن والذي يدل على صحة
ما ذكرناه من حمل الكلام على ظاهره ان كلامه عليه السلام هو الدلالة على الاحكام فيجب ان يعتبر صفته في
عموم او خصوص كما يعتبر صفته في امر ونهي ودليل آخر وهو انا ايضا علمنا ان ذلك ان العموم لو انفرد عن السبب
لحمل على عمومه بلا خلاف فيجب مثل ذلك اذا خرج على سبب لان السبب لا يخرجه من صفته التي من
جهتها كان دليلا ولانه لا تنافي بين حصول السبب وبين عموم اللفظ ويقوي ما ذكرناه ان اية

اللعان نزلت في هلال بن امية العجلاني وحملته الامة على كل رام زوجته وكذلك اية الظهار وردت في
خولة بنت خويلد وحملتها الامة على كل من ظاهر من امراته دليل اخر ومما يدل ايضا على ذلك انه لا فرق
بين قصر الخطاب مع عمومه على السبب وبين قصره على العين التي تعلق السبب بها حتى لا يدخل في الخطاب
الا تلك العين دون غيرها ولو جاز ايضا اذا كانت الحادثة تعلق بمكان مخصوص او وقت مخصوص
الا يتعداهما الحكم وفي فساد ذلك دلالة على وجوب اعتبار اللفظ دون اسبابه واماكنه واوقاته
دليل اخر ومما يدل ايضا على ذلك ان السائل لا يعرف ما الذي يجاب به ولهذا جاز ان يدخل سؤاله
النفي والاثبات على سواء فكيف يجوز ان يبنى الجواب الذي لا يصدر الا عن معرفته ولا يجوز ان يتضمن نفيا
واثباتا على السؤال مع اختلاف حكميهما دليل اخر وايضا فان السبب فائدته البعث على البيان فاذا كان
سائر ما يدعو الى البيان لا يوجب تغيير حال الخطاب في اعتبار عمومه وصفته فكذلك السبب فصل
في تخصيص العموم بمذهب الراوي اعلم ان هذه المسالة كالفرع على قبول اخبار الاحاد والعمل بها
وسنذكر ما عندنا في ذلك اذا انتهينا الى الكلام في الاخبار بمشية الله وعونه واذا فرضنا العمل بما
يرويه الواحد لم يجب ان يخصص عموم ما يرويه لمخالفته لان غاية حسن الظن بالراوي انه ما عدل عن سد
عموم ما رواه هوا ولا تقليدا بل لوجه من الوجوه وذلك الوجه يحتمل ان يكون لانه علم قصده عليه السلام لهوا
ويحتمل ايضا انه عمل على رواية غيره او لوجه من الاستدلال والقياس اما ان يكون مخطئا فيه او
مصيبا فكيف يجوز ان يعدل عن ظاهر العموم والعمل به واجب لامر يحتمل الحق والباطل والصحيح والفاسد
والاشبه ان يكون الراوي ما عمل بخلاف ما رواه لعلمه بقصده عليه السلام لانه لو كان الامر على ذلك
لوجب ان يبين الراوي هذه الحال ويذكرها ازالة للتهمة عن نفسه فاذا لم يذكرها فالاولى انها ما
كانت ولهذا نقول ان الراوي اذا ذهب فيما رواه الى انه منسوخ لا يجب القول بنسخه على سبيل حسن
الظن به واي فرق بين تقليده في التخصيص وتقليده في النسخ وهذا المذهب اضعف من ان يحتاج الى
الاكثار فيه فصل في ان الاخبار كالاوامر في جواز التخصيص اعلم ان الاخبار كالاوامر في جواز التخصيص دخولهم
فيها بل هو في الاخبار اظهر واذا كان معنى التخصيص هو ان يريد المخاطب بعض ما تناوله اللفظ فهذا المعنى
قائم في الاخبار اظهر من قيامه في غيرها والكلام بين اهل الوعيد واهل الارجاء في ايات الوعيد انما هو في
تخصيص هذه الايات ومن امتنع من ذلك فلعلة تاملوها واعتلوا بها في ذلك منها ان النسخ لما لم يدخل في
الاخبار فكذلك التخصيص وهذا باطل بما سنذكره عند الكلام في الاخبار بعون الله ولو عكس عاكس هذا

القول وجهها الى ان التخصيص انما يدخل في الخبر دون الامر لا امكن دفعه الا بما جملته يمنع من دخول التخصيص
الاخبار ونسلم في ان ذكر بعض الجملة لا يخص به العموم اعلم ان التخصيص انما يكون بطريق التنافي ولا تنافي
بين الجملة الخاصة اذا اعطفت على العامة فكيف يخص بها واي شبهة تدخل على عاقل في ان قول القائل
اعط الرجال وزيدا لا يقتضي افراد زيد الا بكونه داخلا في الجملة الاولى وانما افرد تفخيما او تاكيدا او لغرض
من بابه والحاق بعض الناس به وحمله على دليل الخطاب وهو باطل على ما سياتي بمشية الله تعالى فصل وعوبزم
في بناء العام على الخاص اختلف الناس في العام والخاص اذا وردا وبينهما تناف وكان الخاص منهما ينفي
الحكم عن بعض ما تناوله العام فذهب الشافعي واصحابه واهل الظاهر وبعض اصحاب ابي حنيفة الى ان العام م
يبنى على الخاص وقال الاخرون مع عدم التاريخ يجب ان يرجع في الاخذ باحدهما الى دليل ويجريان
مجرى عامين تعارضا وهو مذهب عيسى بن ابان وابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري والذي يجب
تحقيقه في هذه المسألة ان الخلاف فيها مبني على فقد التاريخ وارتفاع العلم بتقدم احدهما او تاخره
وهذا الشرط لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما
يصح تقدير مثل اخبار الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا التعارض ومن لا يذهب الى العمل باخبار
الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسألة فان تكلم فيها فعلى سبيل الفرض والتقدير والذي يقوى في
نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما ولا
حاجة بنا الى تفصيل ما يدل على ذلك من الادلة من اجماع او غيره لان الغرض انه لا يجب البناء على مذهب
من اوجبه بل الرجوع الى الادلة والذي يدل على صحة ما اخترناه ان بناء العام على الخاص له شرط لا
بد من اعتباره وهو ان يكونا وردا معا في الحال الواحدة لان تقدم احدهما على الاخر يقتضي عندهم
النسخ فلا بد من تقدير المقارنة واذا كان هذا الشرط غير معلوم فما هو مبني عليه من البناء لا يصح
فاذا قيل فقد التاريخ يقتضي ورودهما معا قلنا ومن اين قلتم ذلك ونحن مع فقد معرفة التاريخ
نجوز التقدم والتاخر كما نجوز المصاحبة فاذا قيل لو كان بينهما تقدم او تاخر لروي قلنا ولو كان
بينهما مصاحبة او مقارنة لرويت واي فرق بينكم اذا اقدمتم على البناء وهو مشروط بما لم يعلم من
المقارنة وبين من ذهب الى ان احدهما ناسخ لصاحبه وان كان النسخ مفتقرا الى علم التقدم والتاخر
فاما اعتمادهم على ان الغرقى في الماء اذا لم يعلم تقدم موت بعضهم على بعض ولم يكن لنا الى ذلك طريق حكمنا بان
موتهم وقع في حالة واحدة حتى لم يورث بعضهم من بعض فليس بصحيح لان الدليل الدال على توريث بعضهم

حمل بعض كلامه على بعض كان ذلك اولى من جعل الاثبات في موضع النفي على الجمل فاما المستند في ذلك الى ان الخاص اقوى

من العام في بناء العام على الخاص مثل ذلك لانهم لم يعتمدوا الدليل على وجوب ذلك سوى البناء فيثبت ان الاسم

البناء الا انه ليس لاحد ان يقول هذا يقتضي اطراح الخبرين معا الا ان الوقف على طلب الدليل ليس

باطراح لهما ويجري في ذلك مجرى العموم اذا تعارضا ولنا ان يقال ان ذلك يمنع ان يخلى المكلف من دلالة

لكن قولنا ما يجب ان يعمل به من بناء او غيره كما يقال في العموم المتعارض فاما من خص بالبناء بان ذلك

يقتضي العمل بالخبرين معا على وجه صحيح والعمل بالعام يقتضي اطراح الخاص جملة فانما هو متوجه الى من

رأى العمل بالعام فاما المتوقف فلا يلزمه هذا الكلام وله ان يقول كما ان العامل بالعام مطرح للخاص فالعامل

بالخاص بان على ما يقوله من ورود ما يعارض الشرط اذا امكن جعلهما فلا يجوز اثبات المشروط والجزم

بالفسخ اقوى من هذا الترجيح وهو ان يقول اذا علمت النسخ فقد استعملت جميع الخبرين من غير اطراح لشيء

منهما ومن بنى العام على الخاص فقد اطرح من العام ما لا يستعمله جملة فقول من حمل على النسخ ارجح من

قوله فاما من قال العموم اذا جاز ان يخص بالقياس فالنص اقوى منه وجب بناء العام على الخاص فباطل

لانه لا يرى تخصيص العموم بالقياس فقد سلف هذا الكلام في ذلك ثم الفرق بينهما ان الخاص انما يبنى عليه العام

بشرط المقارنة وليس كذلك الشرط معتبرا في القياس فصل في حكم العمومين اذا تعارضا

اعلم ان العمومين انما يتعارضان على الحقيقة بان يقتضي الحكم الذي لا يمكن العمل بهما معا وذلك لا يكون الا

على وجهين احدهما ان يقتضي احدهما نفي كل ما اقتضى الآخر اثباته او اثبات كل ما اقتضى الآخر نفيه

او يقتضي حكما مضادا لكل ما يقتضيه الآخر ولا يكون في واحد منهما طريقة العلم من الاخبار الا وهناك

ما يدل على العمل باحدهما او يكون المكلف مخيرا في الحكم وانما قلنا ذلك لان الادلة لا يتعارض وبل

ذلك انفردنا وقول من ذهب الى تكافؤ الادلة فاما ما طريقه غالب الظن فقد يجوز مثل ذلك فيه لانه

قد يجوز فيما هذا طريقه ان يكون المكلف على ترتيب خلاف التكليف على غيره ولهذا اصح تعارض

القياسين واذا كان كل واحد منهما من حال التاريخ معلوم فلا تعارض كان مع النص الذي لا تعارض فاما ما طريقه

كل واحد من العمومين صاحبه من وجه دون وجه نحو قوله تعالى وما ملكت ايمانكم وقوله تعالى وان تجمعوا

بين الاختين الا ما قد سلف فان ذلك ليس بتعارض حقيقي وانما هو تعارض في امر مخصوص لان كل

منهما يمكن العمل به في ذلك الامر المخصوص وما هو خارج لا يقتضي تعارضا بالاطلاق بل يقيد فيقال ان

احدهما عارض الآخر في كذا وكذا فان قيل الخبران اذا تعارضا في البعض المخصوص اقتضى ذلك النسخ

اي

الادلة فعلنا الا ينقض ذلك لانه يمكن حمل العموم في الاباحة على ما عدا الاختين او بطلب قرينة يعلم بها اي الامرين اولى ولو قدرنا عدم الامرين كان لا يمتنع ان يكون التكليف على طريق التخيير فيجوز ترجيح اية تحريم الجمع على اية الاباحة لغير هذا موضع ذكرها وقد قيل ان اية التحريم هي المفيدة شرعا وحكما زايدا فيجب ان تكون مستثناة من الاباحة وايضا فقد ثبت بالسمع ان جهة الحظر فيما يتعلق بالفروج اولى فيجب تقديم اية التحريم وايضا فان اية التحريم موردها البيان للحكم واية ملك اليمين وردت على سبيل المدح فيجب تقديم تلك على هذه واقوى من ذلك كله اجماع الامامية على تحريم الجمع بين الاختين على كل حال وقد بينا ان اجماعهم حجة فتخصيص اية الاباحة باية التحريم اولى

اية م

باب الكلام في المجمل والبيان

المجمل والبيان

اعلم ان المجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به والمفسر ما استقل بنفسه والمستقل بنفسه على اقسام احدها ما يدل على المراد بلفظه وثانيها ما يدل بفحواه وثالثها ما يتقدم به من الدال على المراد بها لم يذكر ورابعها ما يلحق ايضا به مما يدل بفحواه ومثال الاول قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق والله بكل شيء عليم ولا يظلم ربك احدا وما لا يحصى من الامثلة ومثال الثاني قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومثال الثالث طريقة التعليل ومثال الرابع الزجر وتعليق الحكم بالاسباب ووجوبها للاثم ما اقتضاه الاية ومن خالف في فحوى اللفظ يجب ان يتنبه فيقال له ايدخل على عاقل عرف عادة العرب في خطابها شبهة في ان القايل اذا قال لا تقل لهما اف فقد منع من كل اذية لهما وانه ابلغ من قوله لا تؤذه ومن خالف في ذلك اعرض عنه ومن لم يخالف وادعى انما علم ذلك بالقياس يقال له ان الذي لا يثبت القياس يجب ان لا يعرف ذلك ولو ورد التعبد بالمنع من القياس لكان يجب ان لا يكون ما ذكرناه مفهوما ونحن نعلم ضرورة ان قولهم فلان مؤتمن على القنطار ابلغ من قولهم انه مؤتمن على كل شيء وقوله ما يملك نقيرا ولا قطميرا ابلغ من قولهم انه لا يملك شيئا وانما اقتصر والبلاغة والفصاحة ولهذا يعدون مناقضا من قال لا تقل لهما اف واستخف بهما او قال فلان لا يملك نقيرا ولا قطميرا ومعه الوف الدنانير واما طريقة التعليل فاكثر ما فيها ان نعقل من قوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات تعليق الحكم بهذه الصفة فمن اين تعديه الى كل ما كانت له هذه الصفة وذلك انما يكون بالعادة او القياس والا لم يكن مستفادا فاما الزجر فالاولى ان يكون قوله تعالى والسارق والسارقة اذا ثبت انه زجر عن السرقة ان القطع انما كان لاجل السرقة والاغلب في العادة والتعارف ان من اوجب شيئا فقد اوجب ما لا يتم الا به

فأما ما لا يستقل بنفسه ويحتاج الى بيان فهو على ضربين أحدهما يحتاج الى بيان ما لم يرد به ما ينفي
ظاهره كونه مرادا به كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة وقد ذهب قوم الى أن ذلك كالمجمل في أن ظاهره لا يدل على المراد وهذا النوع
له باب نذكره في موضعه والخلاف فيه مبينة ان شاء الله تعالى ويدخل في هذا القسم النسخ لأن اللفظ وعوينه صح
المتقدم إذا أعلم بلفظ او بقرينة ان المراد به الامتثال في جميع الأوقات المستقبلة فلا بد من الحاجة
الى بيان ما لم يرد ما يفيد النسخ ويدخل في هذا القسم ضروب المجاز لأن الخطاب اذا ورد فلو خلينا
وظاهره لاقتضى ما لم يرد منا فلا بد من الحاجة الى البيان والقسم الثاني ما يحتاج الى بيان ما يحتاج
اليه في معرفة ما أريد به فهو على ضروب منه ما يكون كذلك بوضع اللغة ومنه ما يؤثر فيه النقل او
حصول لفظ متقدم او متأخر او قرينة فالذي يرجع الى الوضع فهو أن يكون اللفظ وضع في اللغة محتملا
ثم احتماله ينقسم فربما احتمل أمرا من جملة أمور مثل قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ولا تقتلوا النفس
التي حرم الله الا بالحق وربما احتمل شيئا من جملة أشياء معينة او شيئين كقولنا قرء وجون وشفق
وقوله تعالى فقد جعلنا لوليه سلطانا فأما ما يرجع الى النقل فكالأسماء الشرعية كقولنا صلوة وزكوة
لأن المراد بها في الشرع غير ما وضعوا له في اللغة فأما مثال ما يرجع الى متقدم فهو كل عموم يعلم بأمر
متقدم انه لا يراد به الا البعض ولا دليل على التعيين فهذه حاله لا بد فيه من بيان نحو قوله تعالى وأوتيت
من كل شيء وما يرجع الى متأخر وقرينة فهو كل ظاهر يعلم انه مشروط بشرط مجمل او استثناء مجمل كقوله
تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام الا ما يتلى عليكم وتفصيل ذلك وذكر جميع أمثلته فيه طول وخلاف في
الأمثلة لأن الأمر ربما اشتبه فيها وفيما ذكرناه كفاية فصل في ذكر معاني الألفاظ التي يحتاج إليها
في هذا الباب اعلم ان النص هو كل خطاب يمكن معرفة المراد به وقد ذهب قوم الى ان النص ما لا
يعترضه الشبهة في المراد به ومنهم من قال كلما تناول الحكم بالاسم فهو نص ولا يجعل المجمل نصا وما
قلناه في حد النص أولى لأنه لا خلاف بين الأمة في أن الله تعالى قد نص على الصلاة والزكاة مع حاجتهما
الى البيان ويسمون اللفظ نصا وان كان فيه احتمال واشتباه فأما المفسر فهو الذي يمكن معرفة
المراد به وأما المجمل في عرف الفقهاء فهو كل خطاب يحتاج الى بيان لكنهم لا يستعملون هذه اللفظة
الا فيما يدل على الأحكام والمتكلمون يستعملون فيما يكون له معنى المجمل لفظ المتشابه ولا يكادون
يستعملون لفظ المجمل في المتشابه وأما قولنا ظاهر فالأولى أن يكون عبارة عما أمكن أن يعرف

المراد به ولا معنى لاشتراط الاحتمال او التعارف على ما شرطه قوم فقد يطلق هذا الاسم مع فقد الاحتمال فصل
في حقيقة البيان اعلم ان البيان هو الدلالة على اختلاف احوالها والى ذلك ذهب ابو علي وابو هاشم وذهب ابو
عبد الله البصري الى ان البيان هو العلم الحادث الذي به يتبين الشي والفقها في ذلك حدود مختلفة
مضطربة لا معنى للتطويل بذكرها والحاصل هذان المذهبان والذي يدل على ان البيان هو الدلالة وقوع
الاتفاق على ان الله تعالى قد بين جميع الاحكام لانه تعالى نصب الادلة في حكم المظهر لها وقد يوصف الدال
بانه مبين وقد يجري بهذا الوصف مع فقد حدوث العلم فكيف يقال انه عبارة عن حدوث العلم وكان يجب
على هذا القول ان يكون من لم يعلم الشي فما بينه الله تعالى له ولا نصب له بيانا عليه ولا شبهة في بطلان ذلك وهذا
قولهم قد بينت لك هذا الشي فما تبينته فلو كان البيان هو العلم لكان هذا الكلام متناقضا وهذا الخلاف
في عبارة والخلاف في العبارات ليس من المهمات فصل في ذكر الوجوه التي يقع بها البيان اعلم ان بيان الاحكام
الشرعية انما يكون دلالة على الحكم بما يدل بالمواضعة وما يتبع ذلك فمثال ما يدل بالمواضعة الكلام والكتابة والذي
يتبع ذلك وشكل ما يدل بالمواضعة على ضربين احدهما حصل فيه ما يجري مجرى المواضعة وهو الاشارة والا فلا
والثاني لم يحصل فيه ذلك وذلك طريقة القياس والاجتهاد عند من ذهب اليهما والنبي عليه السلام يصح ان يبين
الاحكام بجميع الوجوه التي ذكرناها ولا يصح منه تعالى ان يبين الا بالكلام والكتابة فاما الاشارة لا تجوز عليه
جل اسمه والافعال التي تكون بيانا تقتضي مشاهدة فاعلها على بعض الوجوه وذلك لا يصح عليه تعالى وقد بين لنا الله تعالى للملائكة ثم
بما كتبه في اللوح المحفوظ حتى نقلوه وادوه وبين لنا جميع الاحكام فصل في ان تخصيص العموم لا يمنع من
التعلق بظاهره اختلف العلما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وما اشبهه فقال قوم باي شي
خص صار مجملا يحتاج الى البيان والى هذا المذهب عيسى بن ابان وقال آخرون يصح مع التخصيص التعلق بظاهره
وهو قول الشافعي وبعض اصحاب ابي حنيفة ومنهم من قال متى خص باستثنا او بكلام متصل صح التعلق به واذا
كان التخصيص بدليل منفصل فلا يتعلق به وهو قول ابي الحسن الكرخي وكان ابو عبد الله الحسين بن علي البصري
يقول اذا كان التخصيص لا يخرج الحكم من ان يكون متعلقا بالاسم على الحد الذي يتناوله الظاهر بانه يجعل
محل الاستثنا فانه لا يمنع من التعلق بالظاهر ومتى كان التخصيص مانعا من ان يتعلق الحكم بالاسم بل يحتاج الى
صفة او شرط حتى يتعلق الحكم به فيجب ان يمنع ذلك من التعلق بظاهره وجعل في قوله تعالى السارق والسارقة
قد ثبت ان القطع لا يتعلق بالاسم بل يحتاج الى صفات وشرائط حتى يتعلق القطع بها وتلك الشرائط
والصفات لا تعلم الا بدليل فجرت الحاجة الى بيان هذه الصفات والشروط مجرى الحاجة الى بيان المجمل

بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ويقول لا شبهة في ان القطع يحتاج الى اوصاف سوى السرقة يجري ذلك
مجرى ان يحتاج القطع الى افعال سوى السرقة ولو كان كذلك لمنع من التعلق بالظاهر فكذلك الاوصاف
وهذه الطريقة اقوى شبهة من كل شي قيل في هذا الباب والذي نقوله ان كل خطاب لو خلينا وظاهره
لكنا نفعل ما اريد منا وانما كنا نخطي في غيره مالم يرد منا ما اريد فيجب ان يكون المحتاج اليه في بيانه التخصيص
والاصل يمكن التعلق بظاهره وكل خطاب لو خلينا مع ظاهره لما امكن ان نعتقد شي من الاحكام على وجه ولا
سبب فيجب ان يحتاج في اصله الى البيان ومثال الاول قوله تعالى والسارق والسارقة لانا لو خلينا وظاهره
لقطعنا من اراد منا قطعه ومن لم يرد وكذلك قوله تعالى اقتلوا المشركين لانا لو عملنا بالظاهر لقتلنا من
اراد قتله ومن لم يرده فاحتجنا الى تمييز من لا يقتل ولا يقطع دون من يقطع او يقتل ومثال الثاني قوله تعالى
اقيموا الصلوة وقوله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم لانا لو خلينا والظاهر لما امكننا ان نفعل شيا
مما اريد منا واحتجنا الى بيان ما اريد منا الا انا غير مستفيدين له من الظاهر واللفظ وفي الاول الامر بخلافه
وجرى ذلك مجرى الاستثنا اذا دخل على العموم او غيره من الادلة المنفصلة في انه وان جعل الكلام مجازا
فالتعلق بالظاهر في الباقي صحيح ممكن وانما دخلت الشبهة في هذا الموضع من جهة ان البيان في اية السرقة
وقع فيمن يقطع لا فيمن لا يقطع وفي صفات السرقة التي يجب فيها القطع لا في صفة ما لا يجب به القطع
فاشكل ذلك على من لم يمعن فظن انه مخالف التخصيص في قوله تعالى اقتلوا المشركين وما جرى مجراه والوجه
الذي من اجله علق الشروط بما يجب فيه القطع دون ما لا يجب فيه القطع هو طلب الاختصار والعدول
عن التطويل ولما كان الغرض تمييز من يقطع ممن لا يقطع ولم يمكن التمييز باستثنا الاعيان عدل عن تمييز
الاعيان الى التمييز بالصفات ولما كان التمييز بالصفات فيمن لا يقطع يطول لان من لا يقطع من السراق
اكثر ممن يقطع منهم بصفات من يقطع طلبا للاختصار واذا كنا قد اتفقنا على انه لو ميز باستثنا الاعيان
لصح التعلق بالظاهر فيما بقي فكذلك اذا ميز بذكر صفات من لا يقطع حتى يقول اقطعوا السراق الا من
صفته كذا فكذلك يجب ان يتعلق بظاهر ما بقي متى ميز باستثنا من يقطع لان هذا التمييز انما عدل
لاخراج من لا يقطع وابانته وانما عدل اليه للاختصار فان قيل ميزوا بين المجاز الذي لا يمنع التعلق
بظاهره وبين المجاز الذي يمنع التعلق بظاهره قلنا اما مثال المجاز الذي لا يمنع التعلق بظاهر العموم معه
فهو ان يقول اضرب القوم وانما اردت بعضهم او يقول انا اردت المجاز دون الحقيقة ومثال الثاني قوله ان
بعض الظن اثم واما المجاز الذي لا يمنع التعلق بالظاهر فهو ان يقول القائل اضرب القوم وينفصل ليلا

الحصر
نفعل ونستعمل
فعلم
تبعم النظام
يجوز

او ما يعلم من حال المانة ما ضرب به لحد امعيا نا نه فان اللفظ يصير بمجاز الاعمال المكنة لا يمنع من التعلق بالظاهر
فيمن حد اشمن قام الدليل على تخصيصه وهذه الجملة يطلع بها على جميع ما يحتاج اليه في هذا الباب فصل في ذكر
ما يحتاج من الافعال الى بيان وما لا يحتاج الى ذلك اعلم ان وقوع الاجمال وجواز الاحتمال في الفعل كوقوعها
في القول فيجب ان يكون حكمه في باب الاجمال والاحتمال الى بيان فان قيل كيف تقسمون الافعال الى ما يحتاج
الى البيان والى ما لا يحتاج وقد علمنا ان الافعال لا صيغ لا مواضعة فيها ولا ظاهر لها فهي مفارقة للخطاب
في هذا الباب قلنا الاصل في الافعال انه لا ظاهر لها لكنها قد تجري بالشرع او العادات مجرى ما يجري
مجرى المواضعة وقد جرت العادات ان الحكيم ربما يكون بالفعل اقوى بيانه بالقول والوصف الا ترى ان
الواصف ربما لم يفهم غرضه من وصفه فيفزع الى التعريف بالفعل وما فزع الى الفعل في البيان الا لثقته
بالفعل الا انه اقوى فاما التعلق بالقول الذي يمكن ان يعلم منه عليه السلام على اي وجه [illegible] ان يعلم
ضرورة من قصده انه بيان لمعاد الخطاب المجمل فيعلم التعلق على اي الوجوه او يقول عليه السلام [illegible]
لهذا المجمل بفعل ثم يفعل فيكون ايضا المتعلق معلوما وليس يجوز ان يرجع في التعلق الى [illegible] قوله
لانه عليه السلام اذا قال صلوا او نحو اللفظ مجملا ثم فعل عقيبه ما يمكن ان يكون بيانا لما كان صلى ركعتين لان
هذا الوجه غير صحيح لانه قد يجوز ان يكون صلوة الركعتين غير بيان بل اما مستدا او كما يجوز ان [illegible]
يكون بيانا لمجمل فيجرد النقل للتعلق غير معلوم والمعتمد ما ذكرناه فاما الاتصال فغير ممتنع ان يكون بين
الفعل الذي يقع به البيان وبين المجمل ما يجري مجرى الاتصال فيكون بمنزلة [illegible] والعادات شاهدة
ولا معنى لرفضه فاما ثبوت البيان بالفعل كثبوته بالقول فهو اجماع الامة ولهذا رجعوا الى فعله عليه السلام
في المناسك والصلوة وجعلوا ذلك بيانا لقوله تعالى واقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت
وقد قال النبي عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم [illegible] فصل في تقديم
القول في البيان على الفعل اعلم ان القول والفعل اذا وردا فاجتمعا وكان كل واحد منهما يصح ان يكون بيانا
مختصة بالاخر وكل واحد منهما يقع وصفه بانه بيان لما بانا فقد يجري مجراه فيترجح القول المتقدم
على ما يشترط في كون الفعل بيانا لحاجة الى البيان وهذا الشرط مفقود مع وجود القول لان تعلق
القول اكثر لانه الخالي من الاشتباه والشرط [illegible] بين الامرين [illegible] قولنا [illegible] وليس
جنس كل واحد منهما من البيان مثل ما تضمنه الاخر فصل في هل يجب ان يكون البيان كالمبين
في الرتبة والقوة [illegible] ان يكون بيانا [illegible] لان بيان
كالمجاز في القوة ونحوها [illegible] انقسم الفصل [illegible]

واحدم

في القول فيسوغ ان نقسم ذلك
الا ان الذي بين ذلك انا اذا كان لنا
يفعل صلوة عقيب اقامة علمنا ان
الصلوة واجبة لان الاقامة تدل
الوجوب واذا امر عليه السلام
في دين بعد الاستتابة علمنا انه
مرتد لان هذا امارة وكذا اذا
عليه السلام تارك للصلوة
لا نجلد بين علمنا انه كما قرانا انما
الجلوس الاحصان فهو ما لا [illegible]
ومثال ان يفعل عليه السلام
يعزز بعدها فيجوز ان يكون
ويجوز ان يكون نفلا فقد
قصدناه فصل في [illegible]
بالافعال اعلم انه لا خلاف
في ان الفعل يقع البيان به
كما يقع بالقول وقد رجعوا
عليه السلام في البيان كما رجعوا الى
ومن قال الاخير اختلافي لكنه
الاجماع ثم لا يخلو [illegible] من وجه
اما ان يكون الفعل بيانا [illegible]

لان بيان
واجب

حكمه والذي يجب ان يكون للبيان كالخطاب المبين في الرتبة والقوة وليس معنى قولنا ان بيان النبي صلى الله عليه وآله للشيء اذا كان واجبا فبيانه
الواجب والمندوب مندوب معنى ما يجب على الحكيم ولا يجوز ان يزيد بذلك انه في قوته ورتبته وحصول العلم به ولهذا
المراد ان الفعل اذا كان في نفسه واجبا وتضمن البيان لصفاته وتفصيل احواله فهذه التفاصيل واجبة لانها
صفات الواجب وكذلك الفعل اذا كان في نفسه مندوبا اليه فبيان احواله واوصافه بهذه الصفة واما
الكلام في الفصل الثاني فقد اختلف فيه فقال قوم يجب ان يكون البيان في رتبة المبين وطريقة العلم به وقال
قوم يجب في اصول صفاته وشرط ان يكون كذلك دون التفصيل ومنهم من وقف ذلك على الدليل وجوز
ان يكون البيان بخبر الواحد والقياس والصحيح ان البيان يجب ان يكون اليه طريق وعليه دليل وكيفية
ذلك في رتبة او نوع ليست بواجبة وذلك موقوف على ما يعلمه الله تعالى من المصلحة وليس يمتنع تجويزا وتقديرا
ان يثبت البيان بخبر الواحد والقياس كما يجوز ان يخص بهما العموم المعلوم في كتاب الله تعالى وانما الكلام في
وقوع ذلك وحصوله ولا شبهة في ان العلم بالصلوة وانا بها مخاطبون ضروري وان لم يجب مثل ذلك
في بيانها تفصيلا في تمييز ما يلحق بالمجمل وليس منه او دخل فيه وهو خارج عنه اعلم ان في الشافعية من يلحق
بالمجمل قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقوله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة من حيث خرج الكلام مخرج المدح في احدى الايتين ومخرج الذم في الاخرى وهذا باطل لانه
لا تنافي بين قصد الذم والمدح وبين ما يقتضيه العموم من الحكم الشامل واذا كان الرجوع في دلالة العموم
الى ظاهر اللفظ فيكونه ممدحا او ذاما لا يغير الظاهر كما ان قوله تعالى والسارق والسارقة عموم وغير مجمل وان
كان القصد به الزجر والتخويف من حيث لا تنافي بين ذلك وبين الحكم فكذلك الاول وفي الناس من ذهب
عموم م
الى ان التعلق بلفظ الجمع من غير دخول الف ولام مثل قول القائل اعط فلانا دراهم لا يصح وقالوا لانه يجوز
ان يكون المراد به اكثر من ثلثة وظنوا انه كالمجمل وانما الواجب موافقة القائل بذلك على مراده لان المراد
حقيقة هذه اللفظة ليست مقصورة على ثلثة في اللغة فهو كما قال لانه يتناول كل جمع وان قال داود
من حكيم وجرد لا اقطع ان المراد به ثلثة بل اقف في الثلثة كما اقف فيما زاد عليها فهذا غلط لان هذا
اللفظ في اللغة لا بد من تناوله اذا كان حقيقة ثلثة من غير نقصان منها وان جاز الزيادة عليها والحق قوم
الرقة م
ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله عليه السلام في الرقة ربع العشر بالمجمل دون العموم وقالوا انما يدل على
وجوب ربع العشر في هذا الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي يؤخذ منه ذلك وجعلوا خبر الاوساق في
الرقة م
... مبينا لا مخصصا وكذلك في خبر العشر وخبر الاوساق ورد قوم عليهم وقالوا ان قوله في الرقة
ربع العشر يقتضي العموم والاستغراق ولو خلينا ومجرده لامكننا الامتثال فكلما يجب ربع العشر في

قليله وكثيره فخبر الاواقي مخصص لا مبين ويقوى عندنا القول الاول لانا قد بينا في اصل الكلام في العموم ان
لفظ الجنس لا يمتنع في كل موضع الاستغراق والشمول واذا كان الامر على ذلك فقوله عليه السلام في الرقة ربع
العشر انما هو اشارة الى الجنس الذي يجب فيه من الزكوة وليس فيه بيان المقادير فغير منكر ان يكون خبر
الاواقي مبينا لا تخصيصا ومما يجري في هذا الباب قول من يقول ان قوله وامسحوا برءوسكم مجمل وجعل بيانه
فعله عليه السلام واعتمد هذا القائل على ان الباء تقتضي الالصاق من غير ان تقتضي التعميم الذي يستوعب الراس

من ذهب في الباء الى انها للالصاق الفعل بالعضو وفيه م

فيحتاج فيها الى بيان وهذا الجنس [illegible] الان في الناس من ذهب الى انها للتبعيض ومن قال بالاول
اختلفوا فمنهم من يقول انها تقتضي الالصاق بكل العضو المذكور وهو مذهب الحسن البصري وما الشيخ ابي
علي الجبائي ومنهم من يقول انها تقتضي الالصاق على الجملة من غير اقتضائه لكل او بعض وعلى المذهب الاول لا
اجمال في الاية لانها اذا دلت على مسح جميع الراس فقد زال الاجمال وعلى المذهب الثاني وهو الالصاق
المطلق لا بد من ضرب من الاجمال لانا لا نعلم من هذا الظاهر ان المراد مسح الجميع او مسح بعض غير معين
او بعض معين فلا بد من بيان وكذلك القول في مذهب من قال انها تقتضي التبعيض لانه غير ممتنع ان يريد المسح
ببعض ويشترط في التبيين تعيينا ولا يخير المكلف فاذا قيل لو تعين البعض لبينه فدل على انه مخير قيل
قلنا لو كان المراد البعض لبينه فعساه ان يكون مبينا وقد تسلط الكلام على نظير هذه الطريقة في باب
احكام الاوامر وقد الحق قوم بالمجمل قوله تعالى فاقطعوا ايديهما لان هذه اللفظة تقع على ما بلغ الى الزند
وعلى ما بلغ الى المرفق والمنكب فلا بد من بيان فاستبعد قوم من كون هذه الاية مجملة والاخرون ان
فيها اجمالا لان قولنا يد تقع على هذا العضو بكماله وكثير من ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها فيقولون
قطعت يده الى المفصل والى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطاه

ولنا يد مجرى م

بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب باصابعه وليس يجري قولنا انسان كاظفره [illegible] لان الاسم انما
يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع اسم انسان على ابعاضها لان اسم اليد يقع على كل بعض من هذا
العضو فبان الاجمال حاصل في الاية [illegible] فالحد على اقل ما تناوله الاسم يحتاج الى دليل وما الحقه
قوم بالمجمل [illegible] قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وما جرى مجرى ذلك من تعليق التحريم
[illegible] والمعلوم ان الاعيان من المحال ان يتعلق بها التحريم [illegible] انما [illegible] ولا بد من [illegible] الكلام
[illegible] حرم عليكم الفعل في هذه الاعيان [illegible] ولا يجوز التعلق بظاهره مجرى
[illegible] التحريم [illegible] انا [illegible] في تعليق التحريم او التحليل بالاعيان

الافعال فيها وصار ذلك بالعرف الجاري يجري تعليق الاملاك بالاعيان لانهم يقولون فلان يملك الدار
وعبده وانما يريدون انه يملك التصرف فيهما ثم المفهوم من هذا التصرف ما يليق بالعين التي اضيفت
الى الملك من انتفاع او استمتاع وغير ذلك وانما حملهم على هذا الحذف في الملك والتحريم والفعل وطلب
الاختصار والاستطالة ان يذكر جميع الافعال المتعلقة وساير المنافع فهو لما يتعلق التحريم او الملك به
بالعين اختصارا ولا يمكن احدا ان يقول اضافة الملك الى الاعيان مجاز وغير ظاهر لانا بالتعارف قد صار هو الظ
فكذلك القول في التحليل والتحريم واي منصف لا يفطن ان قولنا ان الميتة محرمة علينا او الخمر ظاهر
وحقيقة وليس على سبيل المجاز وما الفقه قوم بالمجمل وان لم يكن مع التامل كذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه
وآله من قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهور واعتمدوا على ان اللفظ
لا يمكن ان يكون نافيا للفعل مع علمنا بوجوده فيجب ان يكون داخلا على حكم من احكامه اما الاجزاء واما التمام
والفضل واذا لم يكن في اللفظ ما يقتضي ذلك فهو مجمل وربما قالوا ان الاجزاء والتمام لا يصح ان يرادا معا
وانه واحد والذي نقوله في هذا الباب ان الذي ذكروه وان كان في اللفظ فهو في المقصد والغرض لثبات
ان العرضان من شرط الصلوة الطهور وقراءة فاتحة الكتاب والولي في النكاح فجعلوا النفي متناعنا
الاثبات مختصرا او كذلك لان قول القائل لا صلوة الا بطهور ابلغ من قوله من شرط الصلوة الطهور والنفي
واقع في الحقيقة على الصلوة لان فقد الطهارة ينفي كونها صلوة شرعية وكذلك الظاهر في كل ما دخل
عليه هذا الحرف من نكاح وصيام وغير ذلك وانما فادتنا الضرورة فيما روي من قوله عليه السلام لا صلوة
لجار المسجد الا في المسجد الى ان حمله على نفي الفضل والتمام لحصول الاجماع على اجزاء الصلوة في غير المسجد
لمن هو في جنبه فاما ما ظنه قوم من الشوم وهو عندنا خروج من المجمل فهو قوله تعالى اقيموا الصلوة فان اصحاب
الشافعي اعتمدوا على هذه الاية في وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله في التشهد الاخير من حيث
كان لفظ الصلوة يفيد الدعاء وانكر آخرون ذلك وادعوا ان لفظ الصلوة حمل على ما كان في اللغة ف
الصحيح ان ذلك يصح التعلق به لان لفظ الصلوة في اصل اللغة هو الدعاء بلا شبهة ولم ينقل بعرف
الشرع عن هذا المعنى وانما اختص لانه كان يتناول كل دعاء لا مثل الشرع على كل دعاء في اي موضع كان وفي
الشريعة تخصص بالدعاء في الركوع والسجود والقراءة وجرى في انه تخصص مجرى لفظ الصيام لانه كان في
اللغة عبارة عن الامساك وصار في الشرع عبارة عن امساك عن اشياء مخصوصة في اوقات مخصوصة فاما
الزكوة فهي النماء والزيادة في اللغة وهي في الشرع عبارة عن سبب ذلك من الصدقة المخصوصة فانتقل

اين م

نفيا م

لفظة الصلوة قد انتقلت بالعرف الشرعي الى الركوع والسجود فلا يجوز ان يحمل م

اصحاب الشافعي

على ما بيناه في وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله في التشهد من الاولى والاخير صحيح مطرد ولو ان اصحاب الشافعي

احتجوا في وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله في التشهدين بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على

النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فان ظاهر الامر يقتضي الوجوب ويدخل فيه جميع الاحوال

التي من جملتها حال التشهد لكانا نرى ما تعلقوا به في ذلك ثم لما قوله تعالى اقيموا الصلوة لا فيدخل

تحته الصلوة الواجبة والنفل والاداء والقضاء وذهب قوم الى انه لا يدخل تحت اللفظة الا واجب

الصلوات دون نفلها واصولها دون قضائها واعتلوا بالوعيد في خروج النافلة وبان القضاء تابع للاول

ووجوبه الاخلال بالاصل فكيف يراد ان معا وهذا ليس بصحيح لانه ليس في كل موضع من القرآن امر فيه

بالصلوة اقترن به الوعيد وما اقترن به الوعيد يحمل الوعيد على انه يتناول من ترك الواجب من الصلوة

وان كان الامر بالكل عاما ولا تنافي بين ان يريد اداء الاصل وقضاءه اذا فات ولو صرح به لكان بمعنى

يقول قد اوجبت عليك فعل الصلوة مؤديا فان فرطت فهي واجبة قضاء لكان ذلك صحيحا لا تنافي

فيه وما يجري مجرى ما ذكرناه وما تعلق قوم به في ان الرقبة في كفارة الظهار يجب ان تكون مؤمنة

بقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون والكافر خبيث [illegible] ذلك [illegible] من ان الكافر ليس بخبيث على التحقيق وان

العتق لا يسمى نفقة وليس الذي انكروه بمستبعد لان الخبث لا خلاف [illegible] في اطلاقه على كل كافر

كما اطلقوا الطهارة على كل مؤمن وغير ممتنع ان يسمى العتق انفاقا في سبيل الله لانهم يسمون من اعتق عبدا

لوجه الله تعالى انه منفق ماله في سبيل الله واسم الانفاق اسم لاخراج الاموال في الوجوه المختلفة فلا وجه لا ستبعاد

ذلك ويجري مجرى هذه الاية قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون فان

اصحاب الشافعي استدلوا بهذه الاية على ان المؤمن لا يقتل بكافر وطعن قوم على هذا الاعتماد منهم بان قالوا على م

ما تعلق الاستواء به محذوف ولا يمكن ادعاء العموم فيه فهو كالمجمل الذي لا ظاهر له وليس يمنع التعلق

بهذه الاية لاسيما على مذهب من يقول في كل شيء يحتمل الاشياء المختلفة ان اللفظ اذا اطلق ولم يعلم الحكيم

منه انه قصد وجها بعينه حمل على العموم ولهذا يقولون في الامر اذا عري من ذكر وقت او مكان انه عام في

الاوقات والاماكن [illegible] من ان الاستواء اذا لم يخصص وجب حمله على كل الصفات على انا كما علمناه من

عادة الصحابة والتابعين وغيرهم انهم حملوا الفاظ العموم على الاستغراق الا ان يقوم دليل كذلك اعتمد ما

منهم انهم يحملون الالفاظ المطلقة المحتملة على كل ما يصلح له الا ان يمنع دليل [illegible] في ذكر جواز تأخير التبليغ

اعلم ان التبليغ من النبي صلى الله عليه وآله [illegible] اذا اقتضت [illegible] وانا [illegible]

در

هذه الاية

هذه م

تأخير تبليغه فيحتمل ان يعني انه يعلمنا ان التبليغ لا يجوز ان يتأخر والمراد عن وقت الحاجة والمصلحة فان الامر على ذلك
ويحتمل ان يراد انه لا يخليه عن بعض لمكان ان الابلاغ والاداء فذلك باطل لانه غير ممتنع ان يكون في وقت لو كان الابلاغ
لا يتعلق به المصلحة فلا يصح الابلاغ ثم ذلك التبليغ فيه حتى يكون متى امكنه نعم يصح ذلك ان يكون التوقيف وليعلم
بيان المصلحة ... يقتضي ان لا يتفق التقديم على احد فاما قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك فانه يقتضي ايجاب التبليغ على الوجه المأمور به فمن اين انه ... ثم بعد القول
بوجوب التبليغ وقد كان ... التبليغ ... وليس بواجب ... على جواز تأخير بيان المجمل غير صحيح لانا نجوز
تأخير بيان المجمل ... فان قيل تأخير بيان المجمل يقتضي قبح الخطاب به لان الغرض
في التبليغ ... يخاطبه بشيء ... وقت الحاجة ...
المسألة ... ذلك يدل على صحة ما ذكرنا ان ... العلم بالواجب وسببه يقتضي قبح
التكليف ويجري مجرى تكليف ما لا يطاق ... لا فرق بين العقلاء في القبح بين تكليف من لا قدرة ومن لا يمكن
من العلم والتبين وان لم يحصل في وقت الحاجة فلا بد من تفريط المكلف واغفاله ... من قبل نفسه والتبين
في امكانه وان فرط فيه فصل في تأخير البيان عن الخطاب اختلف الناس في هذه المسألة فمنهم من امتنع من
تأخير بيان المجمل والعموم عن وقت الخطاب وقال مثل ذلك في الاوامر وهو قول ابي علي وابي هاشم واهل
الظاهر وغيرهم ومنهم من قال يجوز تأخير بيان المجمل والعموم الى وقت الحاجة وهو قول اكثر اصحاب
ابي حنيفة ومنهم من اجاز تأخير بيان المجمل ولم يجز ذلك في العموم وما جرى مجراه وهو قول جماعة من
اصحاب الشافعي وابي الحسن الكرخي ومنهم من اجاز تأخير بيان الاوامر ولم يجز في الاخبار والذي يذهب
اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة ... ظاهر
محتمل للمجاز ايضا تأخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق ...
يجوز تأخير بيانه والذي يدل على جواز تأخير بيان المجمل انه غير ممتنع ان تعرض فيه مصلحة ... فيحسن
لها وليس يلزم ان ... قبيح ونعلم الخطاب بما لا يعلم المخاطب معناه ... المصلحة لا تقتضي حسن
ما فيه وجه قبح ثابت لانا سنبين ان الذي ادعوه غير صحيح ... لا وجه قبح فيه وايضا فتأخير العلم بتفصيل
صفات الفعل ليس باكثر من تأخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب ...
قادرا ولا عالما ... التمكن ... العلم بصفة الفعل ... ايضا فقد نطق الكتاب بتأخير البيان في قوله تعالى
... ان تذبحوا بقرة ... قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك

يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون فوجه الدلالة من الآية انه تعالى امرهم بذبح بقرة لها الصفات المذكورة آخرا ولم يبين في اول الخطاب ذلك حتى راجعوه واستفهموه فبين لهم المراد شيئا بعد شيء وهذا صريح في جواز تاخير البيان فان قيل لم زعمتم ان الصفات كلها هي للبقرة الاولى التي امروا بذبحها وما انكرتم ان يكونوا امروا في الخطاب الاول بذبح بقرة من عرض البقر فلو امتثلوا وذبحوا اي بقرة اتفقت كانوا قد فعلوا الواجب ثم قصروا وراجعوا فتغيرت المصلحة فامروا بذبح بقرة غير فارض ولا بكر من غير مراعاة لما في الصفات فلما قصروا ايضا تغيرت المصلحة في تكليفهم فامروا بذبح بقرة صفراء فلما قصروا تغيرت المصلحة فامروا بذبح ما له كل الصفات ثم وانما يكون لكم في ذلك حجة لو صح لكم ان الصفات كلها كانت للبقرة الاولى قلنا هذا سؤال من لا يعرف عادة اهل اللغة في كناياتهم لان الكناية في قوله ادع لنا ربك يبين لنا ما هي لا يجوز عند مسائل ان يكون كناية الا عن البقرة التي تقدم ذكرها لانه لم يجر ذكر لغيرها فيكون منه ولا يجوز على مذهب القوم ان يكون كناية عن البقرة التي امروا ثم ان يأمرهم بذبحها ثانيا لانهم لا يعرفون ذلك فلا يخطر لهم ببال فكيف يسألون عن صفة بقرة لا يعلمون انهم يؤمرون بذبحها ويجري ذلك مجرى قول احدنا لغلامه اعطني تفاحة فيقول غلامه بين لي ما هي فلا يصرف احد من العقلاء الكناية الا الى التفاحة المامور باعطائها ثم قال تعالى بعد ذلك انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وقد علمنا ان الهاء في قوله تعالى انه يقول هي كناية عنه تعالى لانه لم يتقدم ما يجوز رد هذه الكناية اليه الا اسمه تعالى فكذلك يجب ان يكون قوله تعالى انها كناية عن البقرة المتقدم ذكرها والا فما الفرق بين الامرين وكذلك الكلام في الكناية بقوله تعالى ما لونها وقوله انها بقرة صفراء والكناية في قوله ما هي ان البقر تشابه علينا ثم الكناية في قوله تعالى انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا يجوز ان يكون الكناية في قوله تعالى انها في المواضع كلها عن القصة والشان لان الكناية في انها لا بد من ان تتعلق بما تعلقت به الكناية في قوله ما هي ولا شبهة في ان المراد بلفظة ما هي البقرة التي امروا بذبحها فيجب ان تكون كناية تعود الى ما كني عنه بانها في السؤال ولو جاز تعلق انها بالقصة والشان لجاز تعلق ما هي بذلك ولجاز ايضا ان تكون الكناية في قوله تعالى انه يقول عن غير الله تعالى وفي ما يكون فيه الامر والقصة وكيف يكون قوله انها لو كانا كناية عن غير ما كني عنه بما هي وبما لونها ولبين ذلك لهم يجب ان يكون جوابا عن غير المسؤول عنه لانهم سالوا عن

عز وجل م

قال م

ها ء ص

جل وعز م

كما قالوا انه زيد منطلق كنوا عن الشان والقصة م

صفات البقرة التي تقدم ذكرها ولم يؤمروا بذبحها فاجيبوا من غير ذلك صفرا، جعلوا الهاء في انها من الشان (القصة) او
او عن البقرة التي امروا اولا بذبحها وكيف يجوز ان يبين الواحد صفة ما تقدم امرهم بذبحها فيراد ذلك وبالشأن صح
جاينا ويذكر صفة ما لم يتقدم الامر بذبحها لانا امروا امرا مستانفا به ولو كان الامر على ما قالوه من انه تكليف
لكان الواجب لما قالوا ما هي وانما عنوا البقرة التي امروا ابتداء بذبحها ان يقول لهم اي بقرة شئتم على اي بعد تكليف صح
صفة كانت وما امرتكم بذبح بقرة لها صفة معينة والان فقد تغيرت مصلحتكم فاذبحوا الان ما من
كذا فاذا قالوا له ما لونها يقول اي لون شئتم وما اردت لونا بعينه والان فقد تغيرت مصلحتكم والذي يؤمرون صفات تمام
به الان بقرة صفراء ولما قالوا في الثالث ما هي ان البقر تشابه علينا ان يقول المامور به صفراء اي على صفة
كانت بعد ذلك فقد تغيرت المصلحة فاذبحوا بقرة لا ذلول تثير الارض الى اخر الصفات فلما عدلتم عن ذلك
الى نعت بعد اخر دل على انها نعوت البقرة الاولى على انه لو جاز صرف الهاء في قوله انها الى الشان و(القصة) ذلك صح
وان كان المفسرون كلهم قد اجمعوا على خلاف ذلك لانهم كلهم قالوا هي كناية عن البقرة المتقدم ذكرها و
قالت المعتزلة بالاصل انها كناية عن البقرة التي تعلق التكليف المستقبل بذبحها ولم يقل احد انها القصة
والحال لكان ذلك يفسد من وجه اخر وهو انه اذا تقدم ما يجوز ان يكون هذه الكناية راجعة اليه ولم
يجر للقصة والحال ذكر فالاولى ان تكون متعلقة بما ذكر وتقدم الاخبار عنه دون ما لا ذكر له وانما استحسنوا في الكلام صح
الكناية عن الحال والقصة في بعض المواضع بحيث نذر عن الضرورة (اليه) ولا يتم استثناءه ولا يحصل (اللبس) وبعد
فانما يجوز اضمار القصة والشان بحيث يكون الكلام مع تعلق الكناية بما تعلقت به مفيدا مفهوما لان
القائل اذا قال انه زيد منطلق وانها قائمة هند فتعلق الكناية (بالشان) والقصة فاد ما ورد في الكلام وصار كانه هند صح
قال زيد منطلق وقائمة هند والايات بخلاف هذا الموضع لانا متى جعلنا الكناية في قوله انها بقرة لا
فارض وانها بقرة صفراء وانها بقرة لا ذلول متعلقة بالحال والقصة بقي (معنا) في الكلام ما لا فائدة فيه ولا يستقل تثير الارض صح
بنفسه لانه لا فائدة في قولنا بقرة صفراء وبقرة لا فارض ولا بد من ضم كلام اليه حتى يستقل ويفيد فان
ضممنا اليه بقرة لا فارض او بقرة صفراء التي امروا بذبحها افاد لعمري وبطل صرف الكناية الى غير البقرة وفي
ان يصرف الكناية الى البقرة حتى لا يحتاج ان يحذف خبر المبتدا والاكتفاء بما في الكلام اولى من تاويل يقتضي الحذف
العدول الى غيره وحذف شيء ليس في وجهه في الكلام وما يدل على صحة ما نصرناه ان جميع المفسرين للقران
اطبقوا على ان الصفات المذكورات للبقرة اعوز اجتماعها للقوم حتى توصلوا الى ابتياع بقرة لها هذه الصفات
كلها بملء جلدها ذهبا وان كان الامر على ما قاله المخالفون لوجب ان لا يعتبروا فيما يبتاعونه ويذبحونه الا

الصفات الاخيرة دون ما تقدم بها ويلحق كل الصفات التي ليست بفارض ولا بكر واجمعوا على ان الصفات كلها معتبرة
فعلم ان البيان تاخر وان الصفات كلها للبقرة الاولى فان قيل لم عنفوا على تاخير امتثال الامر الاول وعندكم
ان البيان للمراد بالامر الاول تاخر ولم قال سبحانه فذبحوها وما كادوا يفعلون قلنا انما عنفوا بتاخير امتثال
الامر الاخير وليس في القران ما يقتضي التعنيف لهم كان البيان شيئا بعد شيء كما طلبوه واحتجوا من غير تعنيف بأي م
ولا توان فيدل على انهم [illegible] فلما امر لهم في اخر القصة فما كادوا يفعلون فانما يدل على انهم كادوا
يفرطون في اخر القصة وعند تكامل البيان ولا يدل على انهم فرطوا في اول القصة ويجوز ان يكونوا ذبحوا
بعد ما تمكنوا ثم فعلوا ما امروا به بدليل اخر ومما يدل على جواز تاخير البيان انا قد علمنا انه يحسن من الملك
ان يبعث بعض عماله فيقول له قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد او
وقت تعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتحذره احملها اليك من بعد تودعها لي او انفذها
اليك عند استقرارك في عملك وكذلك يحسن من احدنا ان يقول لغلامه انا امرك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة
وتبتاع ما يحتاج اليه يوم الجمعة ويكون الغرض بذلك الاعلام لتقضي الحاجة والعزم عليها وقطع
العوائق والشواغل وهذا هو نظير ما اخترناه من تاخير بيان المجمل الى وقت فعله ولم يجر ذلك عند احد
مجرى خطاب العربي بالزنجية [illegible] اخر وهو انا قد اجمعنا على انه يحسن منه تاخير البيان من وقت الفعل الا
انه الى الوقت الذي يخرج قبله عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد به الى
غاية معينة فالاعتماد في البيان غير مجاوز لما يراد في حال الخطاب وهو من قولنا ومراد المخاطب به وهذا هو نص
مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قال الملحدين
يجب ان يتبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا هذا اصلكم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك
قالوا الاستفادة للبيان من النسخ بغاية العبادة لان ذلك بيان لما يجب ان يفعله فهو محتاج الان عدم
الى بيان ما لا يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا يهدم كل
ما تعتمدون عليه في تعلقكم بتاخير البيان لانكم توجبون البيان الذي يرجع الى الخطاب لا الامر الذي يرجع الى ازاحة
علة المكلف في الفعل فانكم تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى ازاحة العلة والتمكن من الفعل وانتم امام
انما تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد
العلم بصفة الفعل وان كان منعكم لامر يرجع الى حسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد من ان يكون له طريق [illegible]
الى العلم بجميع مراده فهذا ينتقض بزمن النسخ وغيره لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم [illegible]

قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه مستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجمع مثله
والرجوع الى ازاحة العلة والمطالبة بنقض منكم لهذا الاعتبار كله واما الذي يدل على قبح تاخير بيان العموم فهو ان
العموم لفظ موضوع لحقيقة والحكيم لا يجوز ان يخاطب بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال
خطابه على انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك لان العلة في قبحه انه خطابه بما يريد غير ما وضع له من غير
دلالة والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم بالعربي افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل
زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة بان يسمى قتلا مجازا او لا ان يقول رايت حمارا وهو يريد
رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك او اضطرار الى قصده ومن فعل ذلك كان عندهم سفيها مذموما وبهذا
المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد معه من دليل وليس قبح تاخير بيان المجمل
جاريا مجرى المجاز لان المخاطب بالمجمل ما اراد به الا ما هو حقيقة ولم يعن امرا ما وضع له الا ترى ان قوله تعالى فيه ح
خذ من اموالهم صدقة انما اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ حقيقة موضوع له وكذلك اذا قال لعبده
غدا فانه ما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال الا فيما وضع له وليس كذلك من يستعمل لفظ العموم ويريد
الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل اخر ومما يدل على ذلك ان الخطاب وضع للافادة
ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا وبيانه في المستقبل لا يستفيد في هذه الحال به شيئا ويكون
وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قيل انما الفرق بين قولك وبين قائل يقول يجب
ان يعتقد خصوصه الا ان دل دليل على ذلك لان اعتقاده العموم مشروط فكذلك اعتقاده الخصوص
وليس لهم في هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما العموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة
فاما ان يتركه على حاله فيعتقد العموم او يدله على الخصوص فيحمل عليه وهذا هو نفس قول اصحاب الوقف في
العموم وقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق فقد ظاهر على اقبح الوجوه فان اصحاب الوقف في
العموم يقطعون على ان القائل اذا قال اضرب الرجال فان اقل المراد ثلثة وانما يشكون فيما زاد على هذا العدد
ومن جوز تاخير بيان العموم يجوز في وقت الحاجة ان يبين ان المراد واحد من الرجال بدليل اخر ومما يدل
على ذلك ان القائلين بجواز تاخير بيان تخصيص العموم يقتضي ان يكون المخاطب قد دله على الشيء بخلاف ما هو
به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون دله على الخصوص
وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه او يكون قد دله على العموم فقد دله على خلاف مراده لان مراده ان م
الخصوص فكيف يدله عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا له عند الحاجة الى الفعل قلنا فخصوصه

زمان الخطاب ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيهما فانما يدل الشيء يرجع اللفظ اليه وذلك
قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في الفعل الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من
الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان ضروب المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غير وقت من
الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام وان وجوده في الفائدة كعدمه وهو اكثر من
ان يجوز تاخير بيان المجمل ان قال الخطاب العربي بالزنجية لا اشكال في قبحه ومشابه الخطاب بالمجمل والعلة
الجامعة بينهما انه خطاب لا يفهم منه المراد قالوا وليس لاحد ان يفرق بين الامرين بان الخطاب بالزنجية
لا يفهم منه شيء من الفوائد والمجمل يستفاد منه على كل حال لانه متى قال الحكيم خذ من اموالهم صدقة وكان يريد
العشر والصلاة فالمخاطب يستفيد انه مامور باخذ صدقة من المال وان جهل مبلغها ويتشوق
الى البيان وهو يكلف العزم على ذلك ويوطن النفس على فعله متى بين له وكذلك في الصلاة يعلم انه مكلف
بفعل عبادة الا انه لا يعرف كيفية تلك العبادة وهو يشتغل بها فالخطاب بالزنجية بخلاف ذلك لانه
قال او ذلك انه يمكن في الخطاب بالزنجية مثل هذا الجميع في المجمل لان الحكيم اذا خاطب العربي بالزنجية فلا
بد من ان يقطع المخاطب على انه قصد بخطابه وان كان بالزنجية الى عرض ومصلحة او الى اخبار ويجب عليه
العزم على فعل ما يبين له انه امر به والكف عما يبين له انه نهاه عنه لكونه مصلحة ويوطن نفسه على فعله
ويتعلق مصلحة فلا فرق بين الامرين وان فرق بينهما بان الفائدة في الخطاب بالزنجية اقل او اشد اجمالا
جاز ان يقال لا يمتنع ان يحسن الخطاب بكون الفائدة لانه يحسن من الخطاب ما يخرج من كونه عبثا وكل
الفائدة في هذا الباب كثيرة وما يجري مجراه من العلوم قبح خطاب العربي بالزنجية كالمعلوم من العلوم
ايضا الذي لا يختلف العقلاء في حسنه استحسان العقلاء من الملك ان يامر بعض امرائه بالخروج الى
بعض البلدان وان يعمل في تدبيره على ما يكتب اليه او يوصيه فيما بعد ويحمد به على ما تقدم بيانه واجرى
ذلك في القبح مجرى خطاب العربي بالزنجية واذا كنا قد علمنا حسن المثال الذي ذكرناه مثل ما علمنا
من قبح خطاب العربي بالزنجية ومعلوم ان الذي اجزناه من تاخير بيان المجمل انما يشبه المثال الذي يجري
دون الخطاب بالزنجية فيجب حسن الخطاب بالمجمل كما يجب حسن نظيره وبقي ان نعلل قبح ما علمنا قبحه
من خطاب العربي بالزنجية ونعلل حسن ما علمنا حسنه من امر الملك لاميره ونعلم من علمه ذلك ما لحق
بها لاشتراكه في علته وليس يصح ان نعلل قبح الخطاب بالزنجية بعلة تلحق بالخطاب الذي ذكرناه
امر الملك لخليفته لان ما علمنا حسنه لا يجوز ان يكون فيه وجه قبح ولكن انما [illegible]

عن وقت الخطاب م

بكثير

لا يجوز م

التي ذكرناها ما يلحق الخطاب بالتأخير بها الا انا قد علمنا قبحه لا يجوز ان يلحق بعلة من العلل بما هو حسن في
نفسه وتفسير هذه الجملة انا متى عللنا قبح الخطاب بالتأخير بانا لا نفهم بها مراد المخاطب وجدنا ذلك
فيما علمنا حسنه ضرورة من خطاب الخليفة لان خليفة الملك لا يعرف من خطابه المجمل الذي حكيناه الملائم
مراده والذي الحاله في تفصيله على البيان وان عللنا قبحه بانه ما لا فائدة فيه فقد بينا انه ممكن
ان يستفاد منه فائدة وانه لا يتعلق واحد من اقسام الكلام المعهودة ولا بد من ان يكون المخاطبة اذا كان
حكيما من المقصود وان عللنا حسن الامثلة التي علمنا حسنها بانها تفيد فائدة ما او بما يتعلق مصلحة
المخاطب بها بان يعتقد ويعزم على الامتثال عند البيان فهذا كله قائم في الخطاب بالتأخير فلا بد
من التعليل بما لا يتحقق في قبح ما علمنا حسنه ولا حسن ما علمنا قبحه ويمكن تعليل قبح الخطاب بالتأخير
بانه غير مفهوم منه نوع الخطاب ولا اي ضرب هو من ضروب الامر لانه لا يفصل المخاطب بين كونه المخاطب
امرا او نهيا او خبرا او استخبارا او ليس هو بما امرا او نهيا ويجوز ان يكون شاتما له وقاذفا
كما يجوز ان يكون مادحا له ومثنيا عليه وهذه النكتة تبطل فرقهم بين الامرين بان الخطاب بالتأخير
اذا وقع من حكيم فلا بد ان يكون امرا او نهيا فيجب على المخاطب ان يعزم على فعل ما يبين له لانا
قد بينا انه قد يجوز ان يخلو الخطاب بالتأخير من كل تكليف والزم المخاطب يكون شتما وقذفا وما
جرى مجراهما ما لا ينتفع فيه فلا يمكن ان يوطن نفسه على فعل ما يبين لنا وقد علمنا ان المجمل يفصل
فيه بين انواع الخطاب بعضه من بعض وانما يلتبس على المخاطب تفصيل ما يتعلق الامر به مما هو واقف على
البيان فهذه علة صحيحة في قبح الخطاب بالتأخير لا تجري فيما علمنا حسنه من المثال وان شئت
ان تقول العلة في قبح الخطاب بالتأخير ان المخاطب لا يستفيد منه فائدة معينة مفصلة ولا بد
في كل خطاب من ان يستفيدوا منه فائدة مفصلة وان جاز ان يقترن بذلك فائدة اخرى مجملة
والخطاب المجمل يستفاد منه فائدة معينة مفصلة وان استفاد اخرى مجملة لانه اذا قال اقيموا
الصلوة وخذ من اموالهم صدقة فقد استفاد المخاطب انه مامور وقطع على ذلك وانه مامور بعبادة
هي صلوة او صدقة وان شك في صفتها فان قيل اي فائدة في تقديم الخطاب بالمجمل وتاخير بيانه
الى وقت الحاجة قلنا لا بد ان يتعلق على الجملة بذلك مصلحة دينية حتى يحسن تقديم الخطاب على
وقت الحاجة ومما يمكن ان يكون وجها لحسنه ان المكلف يعزم ويوطن نفسه على الفعل الذي في وقت
الحاجة فيفعل العزم ويثاب عليه طاعة ويصير ايضا يسهل الفعل المامور به ومالا يزال يهول به المخاطب

من قوله ان العزم والاعتقاد تابعان للفعل المعزوم عليه فلا يكونان اصلا مقصودا غير صحيح لانا لم نجعل
العزم والاعتقاد اصلين بل تابعين لانه يستعبد بالمجمل على كل حال وجوب الفعل عليه وان جهل
صفاته فيجب عليه الاعتقاد والعزم تابعين لذلك ولكنهما على سبيل الجملة لانه يعتقد وجوب فعل
على الجملة عليه ثم ينتظر بيانه ويعزم على ادائه على هذا الوجه ومن اقوى ما يعتمد به وان قالوا اذا سبيل م
جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب الرجوع الى الاصول ليعرف
المراد فالذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد
التفصيل ويعتقد على الجملة انه يمتثل ما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين من جوز قول م
تاخير بيان المجمل فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول البيان فهو متمكن من الرجوع
اليها ومعرفة المراد بها وانتم تجيزون خطابه بالمجمل من غير تمكن من معرفة المراد قلنا اذا كان البيان
في الاصول فلا بد من زمان حتى يرجع فيه اليها فيعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا كان او
طويلا مكلف للفعل وما يتبعه من اعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة
المراد وانما يصح ان يعلم المراد بعد هذا الزمان فقد صار الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال
من معرفة المراد به وهذا قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان و
قصيره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فهو يجري مجرى زمان مهلة
النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا
يمكن ان تقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول
لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تأمل الاصول
ثم يقال له اذا كان تمكنه من الرجوع الى الاصول في معرفة البيان وان طال الزمان كافيا في حسن
الخطاب فقد اجاز ان يخاطب بالزنجية ويكلفه الرجوع في التفسير الى من يعرف لغة الزنج او ان
يتعلم لغة الزنج ومواضعتهم فليس ذلك بابعد من تكليفه الرجوع الى الاصول التي يطول الزمان
في معرفة المراد منها فان قالوا هذا تطويل في البيان قلنا وتكليفه الرجوع الى تصفح الاصول ومعرفة
المراد منها تطويل في البيان فاذا جاز ذلك لمصلحة جاز هذا فان قالوا الخطاب بالزنجية وان امكن
معرفة المراد به من جهة مترجم او يتعلم مواضعة الزنج قبيح لان المخاطب لا يستفيد به شيئا من
الفوائد قلنا هذا صحيح وبه فرقنا بين الخطاب بالزنجية وانما لم نذكر ما حكي في الكتب من طرق بالمجمل م

مختلفة لمن اجاز تاخير البيان من تعويله على اخبار احاد وذكر اوقات الصلوة واشيا مختلفة وذكر
لانه لا شي من ذلك الكلام يدل على موضع الخلاف وقد تكلمنا عليه بما يبطله فلا معنى للتطويل بذكره فصل
في ذكر جواز اسماع المخاطب العام وان لم يسمع الخاص اختلف الناس في هذه المسألة فقال قوم من
الفقها ان تخصيص العام اذا لم يكن في الادلة العقلية فلا يجوز ان يسمع العام الا مع الخاص بل يجب
ان يكون اسماع ذلك الى حين اسماع الخاص وهو قول ابي علي الجبائي وقول ابي هاشم الاول وقال
اخرون يجوز ان يسمع العام وان لم يسمع الخاص ويكون مكلفا بطلب الخاص وتامله في الاصول فان
وجده عمل به والا عمل على ظاهر العام وهو قول النظام وقول ابي هاشم الاخير والذي يدل على صحة
المذهب الثاني انه لا خلاف في حسن خطابه بالعام وفي ادلة العقول تخصيصه سوا استدل المكلف
بالعقل على ذلك او لم يستدل لان التمكن من معرفة المراد في الحال حاصل فكذلك الحكم اذا خاطبه
بالعام وفي الاصول المخصص سوا اسمعه المخصص ام لا لان التمكن من العلم بالمراد حاصل واذا لم — في الحالين صح
يقتض ما اتفقا عليه اباحة الجهل ولا كان مثل الخطاب العربي بالزنجية فكذلك ما قلنا فصل في
ان تعليق الحكم بصفة لا يدل على انتفائه بانتفائها اختلف الناس في ذلك فقال قوم ان انتفاء — الحكم بصفة لا يدل على انتفائه بانتفائها
الصفة التي علق الحكم عليها لا يدل على انتفاء الحكم عما ليس له تلك الصفة وانما يفيد تعليقه بها اثبات
الحكم فيها او تحريمه فيه من غير افادة حكم في غيره نفيا ولا اثباتا والى هذا المذهب ذهب ابو علي
الجبائي وابنه ابو هاشم والمتكلمون كلهم الا من لعله شذ منهم وهو الصحيح المستمر على الاصول وقد ذهب
بضد هذا المذهب ابو العباس ابن سريج وتبعه طائفة جماعة من شيوخ اصحاب الشافعي كابي بكر الفارسي — الشافعي صح
والقفال وغيرهما وذكر ابو العباس ابن سريج ان الحكم اذا علق بصفة فانما يدل على نفيه عما عداها بلفظه اذا
تجرد وقد يحصل فيه قرائن تدل معها على ان ما عداها بخلافه نحو قوله تعالى ان جاكم فاسق بنبا — سريج والتميمي اخراه
فتبينوا وقوله جل اسمه وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم — حتى يضعن حملهن صح
وقوله تعالى فلم تجدوا ما فتيمموا وقوله عليه السلم في سائمة الغنم الزكوة وقد يقتضي ذلك ان حكم ما عداها
مثل حكمه نحو قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا وقوله تعالى ولا تقتلوا [illegible] املاق وقوله تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم — قال صح
وهذا نص صريح منه على المذهب الصحيح وان القول اذا تجرد لم يقتض نفيا ولا اثباتا فيما عدا المذكور
وان بالقراين يعلم ان الحكم فيما عداه جرى مجرى الاثبات وقد نقل اصحاب ابن سريج قوله هذا الى الشيخ [illegible] — الشافعي [illegible]
المنتهي لمذاهب ذلك وبناه عليه ومذهب اكثر اصحاب الشافعي وجمهورهم الى ان تعليق الحكم بصفة دال — دنا ولد صح

بمجرده على نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة ومنهم من ذهب الى ان الاسم في هذا الباب كالصفة ومنهم
من فرق بين الاسم والصفة والذي يدل على صحة ما اخترناه انه قد ثبت ان تعليق الحكم بالاسم اللقب
لا يدل على ان ما عداه بخلافه ونبين ان الصفة كالاسم في الابانة والتمييز واذا ثبت هذان الامران
صح مذهبنا والذي يدل على الاول انه لو كان تعليق الحكم بالاسم يدل على ان ما عداه بخلافه لوجب ان
يكون قول القائل زيد قائم وعمرو طويل والسكر حلو مجازا اذ معه علامة من الحقيقة لانه قد يشارك زيدا
وعمرا في القيام والطول غيرهما ويشارك السكر في الحلاوة غيره ويجب ايضا ان لا يمكن ان يتكلم بهذه
الالفاظ على سبيل الحقيقة ومعلوم ضرورة خلاف ذلك من مذهب اهل اللغة بان هذه الالفاظ
حقيقة وما لا يجب كونها مجازا الا ان الانسان اذا اضاف الى نفسه فعلا من قيام واكل وضرب وما
جرى مجرى ذلك فلئن يضيف اليها الا ما لا يشاركه والاضافة اليه يقتضي ظاهرها على مذهب من
قال بدليل الخطاب نفي ذلك الامر عمن عداه فلا يكون هذه الاوصاف في موضع من المواضع الا مجازا
وهذا يقتضي ان الكلام كله مجاز ويدل ايضا على ذلك ان من المعلوم انه لا يحسن ان يخبر مخبر بان زيدا
طويل الا وهو عالم بطوله فلو كان قوله زيد طويل كما يقتضي الاخبار عن طول زيد يقتضي الاخبار بنفي
الطول عن كل ما عداه لوجب ان لا يحسن منه ان يخبر بان زيدا طويل الا بعد ان يكون عالما بان غيره لا
يشاركه في الطول ويجب ان يكون علمه بحال المذكور شرطا في حسن الخبر ومعلوم خلاف ذلك وايضا
فان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات في لغة العرب ولا يجوز ان يفهم من لفظ الاثبات النفي
كما لا يفهم من لفظ النفي الاثبات وقولنا زيد طويل لفظه لفظ اثبات فكيف يعقل منه نفي الحكم عن غير
المذكور وليس هنا لفظ النفي ويمكن ان يستدل بهذه الطريقة خاصة على ان تعليق الحكم بصفة لا يدل
على نفيه عما ليس له من غير حمل الصفة على الاسم ومما يقوي ايضا ما ذكرناه بان احدا من العلماء
لم يقل في ذكر الاجناس الستة في خبر الربا ان تعليق الحكم بها يدل على نفي الربا عن غيرها الا ان العلماء بين
رجلين احدهما يقول بقياس غير هذه الاجناس على الاباحة والاخر يقيس عليها غيرها فان تعلق من
سوى بين الاسم والصفة بان جماعة من اهل العلم استدلوا على ان غير الماء لا يطهر الماء بقوله تعالى و
انزلنا من السماء ماء طهورا فنفوا الحكم عن غير الماء وهو معلق بالاسم لا بالصفة فالجواب ان من فعل ذلك
فقد اخطأ في اللغة وقد حكينا ان في الناس من يسوي في هذا بين الاسم والصفة في تعليق الحكم بكل
واحد منهما ويمكن ان يكون من استدل بهذه الاية انما عدل على ان الاسم فيها جرى مجرى الصفة لان مطلق

ويلزم على من ذهب ان يكون
اكثر الكلام مجازا م
فيه م

وهو عالم م

بحال الغير شرطا في حسن الخبر
كما ان علمه م

في تعلق الحكم صح

اسم الماء فالمعنى مناظره فلا يجوز ان يجري كون الابل سائمة عاملة واما الدلالة على ان الصفة كالاسم في الحكم
الذي ذكرناه فهي ان الغرض في وضع الاسماء في اصل اللغة هو التمييز والتعريف ليمكنهم ان يخبروا عن كل واحد
منهم بالعبارة كالمخبر عن الحاضر بالاشارة فوضعوا الاسماء لهذا الغرض ولما وقع الاشتراك بالاتفاق
في الاسماء بطل الغرض الذي هو التمييز والتعريف فاحتاجوا الى ادخال الصفات والحاقها بالاسماء لتكون
الاسم مع الصفة بمنزلة الاسم لو لم يقع فيه اشتراك ولولا الاشتراك الواقع في الاسماء لما احتيج
الى الصفة الا ترى انه لو لم يكن في العالم من اسمه زيد الا شخص واحد لكفى في الاخبار عنه ان يقال قام
زيد ولم يحتج الى ادخال الصفة فبان بهذه الجملة ان الصفة كالاسم في الغرض وان الصفات بعض الاسماء
واذا ثبت ما ذكرناه في الاسم ثبت فيما يجري مجراه ويقوم مقامه ومما يبين ان الاسم كالصفة ان المخبر قد
يحتاج الى ان يخبر عن شخص بعينه فيذكره بلقبه وقد يجوز ان يحتاج الى ان يخبر عنه في حال دون اخرى
فيذكره بصفته فصارت الصفة مميزة للاحوال كما ان الاسماء مميزة للاعيان فجريا مجرى واحدا في الحكم
الذي ذكرناه ومما يدل ايضا على بطلان دليل الخطاب ان اللفظ انما يدل على ما يتناوله وعلى ما يكون
بان يتناوله اولى فاما ان يدل على ما لم يتناوله ولا هو بالتناول اولى فمحال واذا كان الحكم المعلق بصفة
لم يتناول المذكور ولا هو بان يتناوله اولى لم يدل الا على ما اقتضاه بلفظه وشرح هذه الجملة ان
قوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكاة معلوم حسا وادراكا انه لم يتناول المعلوفة ولا يمكن الخلاف فيما
يدخل تحت الحس ولا هو بتناولها اولى بدلالة انه لو قال عليه السلام في سائمة الغنم الزكاة وفي معلوفتها
لما كان متناقضا ومن شان اللفظ اذا دل على ما لم يتناوله بلفظه لكنه بان يتناوله اولى ان يمنع
من التصريح بخلافه الا ترى ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف لما تناول النهي عن التافيف بلفظه وكان
بان يتناول سائر المكروه اولى لم يصح ان يتبعه ويلحقه بان يقول لا تقل لهما اف واضربهما واشتمهما
لانه نقض لما تقدم فبان بان قوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكاة ليس بمتناول للمعلوفة ولا هو بذلك اولى
يدل على ان اللفظ لا يدل على ما لا يتناوله ولا يكون بالتناول اولى انه لو دل على ذلك لم يخص ما لم
لا يتناوله اللفظ كما لم يتناوله وليس بعضها بان يدل عليه اللفظ مع التناول اولى من بعض ومما يدل
ايضا على ما ذكرناه حسن استفهام القائل من يقول اعط الغلام الثوب [illegible] الى [illegible]
القصار من [illegible] او لم تعط وحسن العامة من [illegible] [illegible] ولو كان تعليق الحكم بالصفة
[illegible] [illegible] الحكم [illegible] تلك الصفة كما [illegible] لما [illegible] الصفة لكان هذا

حسن م

الاستفهام فيها كما يقبح ان يستفهم عن حكم ما يتعلق اللفظ به فلو كان الامران مفهومين من اللفظ لاشتركا
في الاستفهام وقبحه فان قيل انما يحسن الاستفهام من ذلك لمن لم يقل بدليل الخطاب فاما من تكلم
بما ذكرتموه من الذاهبين الى دليل الخطاب فهو لا يستفهم عن مراده الا على وجه واحد وهو ان يكون
اراد على حمل المجاز خلاف ما يقتضيه دليل الخطاب فيحسن استفهامه كذلك قلنا يحسن استفهام كل قائل
على مثل هذا الخطاب معلوم ضرورة سواء علمنا مذهبه في دليل الخطاب او شككنا فيه واهل اللغة
يستفهم بعضهم بعضا في مثل هذا الخطاب وليس لهم مذهب مخصوص في دليل الخطاب فاما تجويزنا
ان يكون المخاطب عدل عن الحقيقة الى المجاز وان هذا هو علة حسن الاستفهام فباطل لانه يقتضي
حسن دخول الاستفهام في كل كلام لانه لا كلام نسمعه الا ونحن نجوز من طريق التعرية ان يكون المخاطب
اراد المجاز فلم يرد الحقيقة وقبح علمنا بقبح الاستفهام في مواضع كثيرة دلالة على فساد هذه العلة على
ان المخاطب لنا اذا كان حكيما واراد المجاز بخطابه قرن به ما يدل على انه متجوز ولا يحسن منه الاطلاق
وقد استدل المخالف في هذه المسئلة باشيا منها ان تعليق الحكم بالسوم لو لم يدل على انتفائه اذا انتفت
الصفة لم يكن لتعليقه بالسوم معنى وكان عبثا ومنها ان تعليق الحكم بالسوم يجري مجرى الاستثنا
من الغنم ويقوم مقام قوله ليس في الغنم الا السائمة زكوة فكما انه لو قال ذلك لوجب ان يكون الجملة
المستثنى منها خلاف الاستثنا فكذلك تعليق الحكم بصفة ومنها ان تعليق الحكم بالشرط لما دل
على انتفائه بانتفاء الشرط فكذلك الصفة والجامع بينهما ان كل واحد منهما كالاخر في التخصيص لانه
لا فرق بين ان يقول في سائمة الغنم الزكوة وبين ان يقول فيها اذا كانت سائمة الزكوة ومنها ما روي
عن النبي عليه السلام عند نزول قوله استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
لهم انه قال لازيدن على السبعين فلو لم يعلم عليه السلام من جهة دليل الخطاب ان ما فوق السبعين بخلافها
لم يقل ذلك ومنها تعلقهم بما روي عن عمر بن الخطاب ان يعلى بن امية ساله فقال له ما بالنا نقصر وقد
امنا فقال له عجبت مما عجبت منه فسالت عنه رسول الله صلى الله عليه واله فقال صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فتعجبهما من ذلك يدل على انهما فهما من تعلق القصر بالخوف انه حال الامن
بخلافه ومنها ما روي ان الصحابة كانوا قالوا الماء من الماء منسوخ ولا يكون ذلك منسوخا الا من جهة دليل
الخطاب وان لفظ الخبر يقتضي نفي وجوب الاغتسال بالماء من غير انزال الماء ومنها ان الامة اجمعت
في ان التيمم لا يجب الا عند عدم الماء من الظاهر قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وكذلك الصيام في الكفارة

وقد ص

جهة م

صعيدا طاهرا م

فانه لا يجري الا مجرى قوله الرقبة انما رجع فيه الى الظاهر والجواب عن الاول انه في تعليق الحكم بالسوم فايدة
لانا به نعلم وجوب الزكوة في السائمة وما كنا نعلم ذلك قبله ويجوز ان يكون حكم المعلوفة في الزكوة حكم السائمة
وان علمنا ذلك بدليل اخر وليس يمتنع في الحكمين المتماثلين ان يعلما بدليلين مختلفين بحسب المصلحة الا ترى ان حكم ما
لا يقع النص عليه من الاجناس في الربا حكم المنصوص عليه ومع ذلك علمنا ثبوت الربا في الاجناس المذكورة السنة
بالنص وعلمنا في اشياء في غيرها الى دلالة اخرى من قياس او غيره والجواب عن الثاني ان الاستثناء من العموم
لم يدل بلفظه نفسه على ان ما لم يتناوله بخلاف حكمه وانما دل العموم على دخول الكل فيه فلما خرج الاستثناء
بعض ما تناوله العموم علمنا حكم المستثنى بلفظ الاستثناء وتناوله لما تناوله وعلمنا ان حكم ما لم يتناوله
بخلافه بلفظ العموم مثال ذلك ان القائل اذا قال اضرب القوم الا زيدا فانما نعلم بالاستثناء انه زيد ليس مضروب
ونعلم ان ما عداه من القوم مضروب بظاهر العموم لا من دليل الخطاب في الاستثناء وليس هذا موجودا في
قوله عليه السلم في سائمة الغنم الزكوة لانه عليه السلم ما استثنى من جملة مذكورة ولو كان لسائمة الغنم اسم يختص بها من
غير اضافة الى الغنم لعلق الزكوة به وليس كل شي معناه معنى الاستثناء له حكم الاستثناء لان للاستثناء
الفاظا موضوعة له فما لم يدخل فيه لم يكن مستثنى منه ولا يكون الاستثناء واردا الا على جملة مستقلة بنفسها
فكل هذا اذا وجب حمله على انه لم يجز ان يجري مجراه قوله عليه السلم في سائمة الغنم الزكوة مجرى الجمل المستثنى منها
والجواب عن الثالث ان الشرط عندنا كالصفة في انه لا يدل على ان ما عداه بخلافه وبعد الشرط لا يعلم ذلك
وانما يعلم في بعض المواضع بدليل منفصل لان تاثير الشرط ان يتعلق به الحكم وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه
شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم انما
يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امراتين
الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني فنابت
بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى والصحيح ان الحكم اذا علق بغاية او عدد فانه لا يدل بنفسه على ان ما
عداه بخلافه لانا انما نعلم ان ما زاد على الثمانين محظور بالعقل فاذا وردت العبادة بعدد مخصوص خرج ما عين
الحظر بدلالة وبقينا فيما زاد على الثمانين على حكم الاصل وهو الحظر وكذلك اذا قال الرجل لغلامه اعط زيدا
على الثمانين في حد القاذف لا يجوز لان ما زاد
مائة درهم فانا نعلم حظر الزايد على المذكور بالاصل ولو قال لا تعطه فلانا مائة لم يدل لفظا ولا عقلا على بعقل
انه لم يعطه اكثر من ذلك فاما تعليق الحكم بغاية فانما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه
او اثباته بدليل وانما علمنا في قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم

النساء، وعلى هذا الوجه تعلق ابن عباس رضي الله عنه في نفي الربا عن غير النسيئة بقوله عليه السلام إنما الربا في النسيئة وقد روي
هذا الخبر بلفظ آخر وهو أنه عليه السلام قال لا ربا إلا في النسيئة والأمر الجاري على اللفظ لا يشتبه في الخبر أن الصحابة لم يتبين جهة من [illegible]
في هذا الخبر أنه منسوخ وهل النسخ تناوله أو دليله أو ما علم منه بقرينة وقد علمنا أن المذكور من الحكم في اللفظ
وهو وجوب الغسل بالماء من إنزال الماء ليس بمنسوخ فثبت أن النسخ تناول دليل اللفظ دون ما علم بقرينة
وليس لهم أن يقولوا المراد بذلك الاقتصار بالماء على الماء لأنهم ليسوا بأولى من أن يقولوا المراد به أن الوضوء
من الماء منسوخ بوجوب الاغتسال فقد روي أنهم كانوا يتوضؤون من التقاء الختانين فأوجب عليهم الغسل
مع ذلك والجواب عن السابع أن آية التيمم وآية الكفارات تناول فيها حكم الأصل وحكم البدل لأنه تعالى أوجب
الطهارة عند وجود الماء وأوجب التيمم عند فقده وكذلك في الكفارات لأنه أوجب الرقبة في الأصل وعند
عدمها أوجب الصيام فتناول حكم البدل والمبدل جميعا بالنص لأن الخطاب في هذا [illegible] باب
الكلام في النسخ وما يتعلق به فصل في حد النسخ ومن أحكامه اعلم أنه لا حاجة بنا إلى بيان معنى النسخ
في أصل اللغة فإن في ذلك خلافا لا طائل في بيان الصحيح منه والمحتاج إليه بيان معناه في الشرع وعلى مقتضى
الأدلة الشرعية والدليل الذي هو نسخ ما به ناسخ فهو ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص الأول غير ثابت
في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الأول مع تراخيه عنه والذي يجب العلم به وتقرر في النفس
المعاني التي يشتمل حد النسخ عليها ثم تكون العبارة بحسب ما يقرره من المعاني والكلام على ضربين أحدهما استمرار
والآخر [illegible] فالاستمرار لا يدخل النسخ فيه المستمر على ضربين أحدهما أن يكون الذي يعلم به ثباته وقد أراده
الله تعالى دوام العقد ثابته ولا يدخل النسخ في ذلك والضرب الثاني يعلم بالنص أو بقرينة استمراره ويحتاج
في معرفة دوامه إلى غيرهما وذلك النوع ضربين أحدهما أن يكون مما لم يزل الله يريد به العقد كالعجز والعذر
ولا يدخل النسخ أيضا في ذلك والقسم الآخر بخلافه والسعد [illegible] في النسخ يدخل في هذا الوجه دائمة
وإذا انكشف معنى الجملة فالأولى في العبارة أن تتبع معنيها فالأولى أن يحد النسخ بأنه ما دل على تغيير
الحكم الثابت بالنص الأول على باب الاستمرار لأنه ذكر الطريقة فيه في الحد يبين أن التغيير إنما في نفس المراد
وكون الإيجاب بكان [illegible] الثاني كشف عن تغيير الإيجاب والدليل الحقيقة هو الموصوف بأنه ناسخ الأول
من حيث فعل به ما هو نسخ وإذا قيل الحكم إنه الناسخ فمن حيث كان يدل عليه وإذا ذلك لا يكون صحيحا الأمر المقيد
فأما المنسوخ فهو الدليل الذي تغير حكمه بالدليل الناسخ وتغير حكمه بمثل الحكم بذلك لأنه المقصود
[illegible] الذي يتغير والطريق الناسخ والمنسوخ معا يجب أن يكونا شرعيين ولا يكونا عقليين

ولا احدهما الا انه لا يقال ان تحريم الخمر نسخ لاباحتها ولان الموت ينسخ عن المكلف ما كان كلفه والا كان يسمى نسخا لا
عقلية ومن حق الناسخ ان يكون المراد به غير المراد بالمنسوخ وسياتي بيان ذلك فيما بعد ان شاء الله ومن
حقه ان يكون منفصلا من المنسوخ ولا يوصف بهذه الصفة مع الاتصال والاختلاف في ذلك ومن شرطه ان
لا يكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاع ذلك الحكم والموقت بغاية على ضربين احدهما ان يعلم باللفظ من غير حاجة
الى تفسير كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والضرب الاخر ان يعلم الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها
الى دليل سمعي نحو قوله تعالى دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم فالدليل الشرعي الوارد بزوال الحكم يوصف
بانه ناسخ ومن شرط النسخ ان يكون في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وينقسم الى ثلاثة اقسام احدها
ان يزول الحكم لا الى بدل والثاني ان يزول الى بدل يضاده ولا يكون مخالفا والثالث ان يزول الى بدل يخالفه لغير
فاما زواله لا الى بدل فانما يكون نسخا لانه علم به ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم مرتفع في المستقبل
ولانه اذا زال الى بدل فالذي اوجب كونه منسوخا زواله لا البدل لانه لو ثبت من دون زوال الاول لم ثبوت م
يكن نسخا ومن حق هذا الضرب ان لا يعلم نسخه الا بدليل دون الاحكام فاما ما يرتفع الى بدل مخالف فمن
حقه ايضا ان لا يعلم الا بدليل يرفع الحكم لان الحكم اذا لم ينافيه لم يعلم به كونه منسوخا ومثاله ما روي في
وجوب صوم رمضان انه نسخ وجوب صوم عاشوراء وان الزكاة نسخ وجوب سائر الحقوق وهي قيل فيما هذه
حاله ان كذا نسخ بكذا تجاوز والمراد به انه عنده علم نسخ الاول فاما النسخ بحكم يضاده فقد يقع بثبوت الحكم
وقد يقع ايضا بدليل وانما كان كذلك لان تضاد الحكمين دليل على زوال احدهما بالاخر من حيث علم انهما
لا يجتمعان في المكلف ولا شبهة في ان الحظر يضاد الاباحة والندب والوجوب ايضا في حكم الضد للندب
والاباحة لان كونه مباحا يقتضي نفي ما يكون ندبا او واجبا وكونه ندبا يقتضي نفي ما يكون واجبا ومن شرط
الناسخ ان يكون في وقوع العلم به كالمنسوخ وسياتي بيان ذلك في ابطال النسخ بخبر الواحد بمشيئة
الله وليس من شرط الناسخ ان يكون لفظ المنسوخ متناولا له لانه لا فرق بين ان يعلم استمرار الحكم بما
للخطاب او بغير ذلك تعريفه وليس من شرطه ان لا يتاخر عن المنسوخ كما قلنا في تخصيص العام وبيان المجمل عند
من ذهب الى ذلك بل الناسخ يجب تاخره كما صرحنا به فيما مضى وليس من شرط النسخ البينة في حال الخطاب
في الجملة عليه على ما ظنه بعضهم وذلك لانه لا وجه يوجب ذلك بل هو موقوف على المصلحة وربما اقتضته
وربما لم تقتضه وليس من شرطه ان لا يكون اللفظ مقتضيا للتابيد وفي الناس من ذهب الى ذلك نحو لو قال افعلوا
الصلاة ابدا ما لم ينسخ فانما يجوز نسخه على الاطلاق فاما ما ظاهره ان لفظ التابيد في التعارف يقتضي الدوام

يصح ان م
ما له يكون ندبا او واجبا وكونه
ندبا يقتضي نفي ما له

كقول القائل لا ادم الغرم ابدا او ما تعلم الله ابدا وقد ثبت ان التكليف منقطع وان انقطاعه متوقع من وجوه فكيف
يمنع هذا اللفظ من النسخ ولو منع من ذلك لمنع من العجز ووجوه التعذر وليس من شرط النسخ ان لا يقع بما
هو اخف في التكليف على ما ذهب اليه بعض اهل الظاهر وذلك ان التكليف على سبيل الابتداء وعلى جهة النسخ
انما هو تابع للمصلحة وقد تتفق المصلحة في الاشق والاخف معا وفي الاشق من زيادة التعريض للثواب ما ليس
في الاخف والشبهة في هذا ضعيفة جدا وقد ذكر من وقوع النسخ في القرآن بما هو اشق منه ما فيه كفاية
وهو معروف فصل في الفصل بين النسخ والبداء والتخصيص اعلم ان البداء في وضع اللغة هو الظهور وانما
يقال بدا لفلان في كذا اذا ظهر له من علم او ظن ما لم يكن ظاهرا والبداء شرائط وهي اربعة ان يكون الفعل المامور به
واحدا او المكلف واحدا والوجه كذلك والوقت كذلك فاختص بهذه الوجوه الاربعة من امر بعد نهي او نهي بعد
امر اقتضى البداء وانما قلنا ان ذلك يدل على البداء لانه لا وجه له الا تغير حال المكلف في العلم والظن لانه لو كان حاله
على ما كانت عليه لما امر بنفس ما نهى عنه او نهى عن نفس ما امر به مع باقي الشرائط وكان ابو هاشم يمنع في انه
من ان يامر بما نهى عنه مع باقي الشرائط لوجهين احدهما انه دلالة البداء والاخر انه يقتضي اضافة قبيح الى
اما الامر او النهي وهو احد قولي ابي علي والقول الاخر له انه يمنع من وقوعه منه تع للوجه الاخير الذي ذكرناه
من اقتضائه اضافة القبيح اليه تع لان البداء لا يتصور فيمن هو عالم لنفسه والاولى ان نمنع منه للوجهين لان ما
من شانه ان يدل على امر من الامور لا يجوز ان يفعله القديم تع مع فقد مدلوله لان ذلك يجري مجرى فعل كل قبيح
الا ترى ان فعله تع ما يطابق اقتراح الطالب لتصديقه لما كان دلالة التصديق لم يجز ان يفعله مع الكذاب
لانه يدل على خلاف ما الحال عليه والنسخ انما خالف البداء بتغاير الفعلين فان الفعل المامور به غير المنهي عنه
واذا تغاير الفعلان فلا بد من تغاير الوقتين فكان النسخ خالف البداء بتغاير الفعلين والوقتين واما الفرق
بين النسخ والتخصيص فقد مضى فيما تقدم فلا وجه للاعادة فصل في ما يصح فيه معنى النسخ من افعال
المكلفين اعلم ان معنى النسخ انما يصح دخوله في حكم مستمر لان ما لا يستمر لا يدخل فيه معنى النسخ ولا الفسخ
نفسه ولا بد ايضا من ان يكون مما يصح تغيره بعد استمراره لانه متى كان ما يستمر على حالة واحدة لا يصح
دخول النسخ ولا معناه فيه ومعنى النسخ نفسه بان يكون الحكم المستمر ثابتا بالشرع وكذلك زواله
متى زال وما يجب استمراره على وجه واحد من الافعال ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون يجب استمراره بصفة
هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل والقسم الاخر يجب فيه تغييره من حيث كان كونه لطفا
لا يقتضي كالمعرفة بالله تع وعدله وتوحيده والذي يجوز تغييره من الافعال نحو الضرر والنفع والايلام

والتعبد وجب التصرف لانه قد يحسن تارة ويقبح اخرى فمعنى النسخ يصح دخوله فيه فاما نفس النسخ فانما يدخل

فيما تقدم ذكره فيما يثبت حكمه شرعا وفي [illegible] كذلك فصل فيما يحسن من النهي بعد الامر والامر بعد النهي اعلم

ان الامر والنهي لا يخلو من ان يكونا معا لشيء واحد او متغايرا فان كان واحدا فلا يحسن الا على وجه التخيير وهو

ان يامر بالفعل على وجه وينهى عنه على وجه اخر وهو ما كانت وجوهه كثيرة يصح ان ينهى عن ايقاعه على بعضها او

يؤمر به لذلك فاما اذا تغاير المتناول فهو على قسمين احدهما ان يكون المكلف بهما متغايرا فيحسن الامر باحدهما والنهي

عن الاخر على حسب ما يقتضي اصلحهما وحسن الاخر والقسم الثاني ان يكون المكلف واحدا وهو ينقسم الى قسمين احدهما ان لا (كلام)

يتميز له احد الفعلين من الاخر بان يكون الصورة واحدة والوجه واحدا فلا يجوز ان يامر باحدهما وينهاه

عن الاخر مع فقد التمييز فاما اذا تميز له احدهما من الاخر فيحسن الامر والنهي بحسب الحسن والقبح فصل في الدلالة

على جواز نسخ الشرائع اعلم انه لا خلاف بين المسلمين في هذه المسالة وانما الخلاف فيها مع اليهود ولا معنى للكلام

مع اليهود في ابواب اصول الفقه وقد تكلمنا عليهم في كتابنا المعروف بالنقض وغيره بما فيه كفاية ومن شذ

من جملة المسلمين فانما خالف في هذه المسالة فانما خلافه يرجع الى عبارة ولا مضايقة في العبارات مع سلامة المعاني

وقد ورد في الشرع من نسخ [illegible] القبلة والعدة بالعدة ما هو واضح ولهذا كان الشرع تابعا للمصلحة فلا بد

من تغيرها من النسخ فصل في دخول النسخ في الاخبار اعلم ان النسخ اذا دخل في الامر والنهي فانما هو على الحقيقة

داخل على مقتضاهما ومستدلهما لا عليهما انفسهما والخبر في هذا الحكم كالامر والنهي لان مقتضاه كمقتضاهما او

اذا كان جواز النسخ في فعل المكلف انما يصح لامر يرجع الى تغير احوال الفعل في المصلحة لا لامر يرجع الى صفة الدال

فلا فرق واذا تغيرت المصلحة صح ان يدل على ذلك من حاله بما هو خبر او امر او نهي وقد بينا ان قول القائل افعل

كقوله اريد منك ان تفعل وان قوله لا تفعل بمنزلة قوله اني اكره ان تفعل وهذه الجملة تقتضي جواز دخول النسخ

في مقتضى الاخبار كما قد دخل في مقتضى الامر والنهي فان قيل ان الخبر متى دخله النسخ اقتضى تجويز الكذب كما

والامر متى دخله النسخ اوجب البداء قيل ان النسخ لا يتناول عين ما اريد بالامر وانما [illegible]

وانما قال المتكلمون [illegible] ان النسخ لا يدخل في الاخبار [illegible] لانه يكون مما لا يتعلق بالتكليف و[illegible]

في جواز ان يدل الله [illegible] على جميع الاحكام الشرعية بالاخبار ومعلوم ان النسخ لو كان الامر على ما قدرناه [illegible]

في الشريعة ونسخ الامر على ما ذكرناه فاما دخول النسخ في نفس الخبر [illegible] لانه اخبر [illegible] (ان ام)

فعله الا ويجوز ان [illegible] في [illegible] الخبر [illegible] (قدم)

كان يجوز مثله في الشهادتين [illegible] الخبر [illegible] اذا [illegible] في ذلك ان يكون [illegible]

فان قيل اتجيزون نسخ ذلك الشيء العلم والاعتقاد قلنا اما العلم الذي علمنا وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير كالمعرفة بالله تعالى
فلا يجوز نسخه النسخ لامتناع تغير حاله في وجه الوجوب واما العلم بمن فيهم فان يكون مفسدة وبدل النسخ فيه قبيح بان
فدخول النسخ فيه جائز فصل في جواز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دونه اعلم ان الحكم والتلاوة عبادتان
تتبعان المصلحة فجائز دخول النسخ فيهما معا وفي كل واحد دون الاخر بحسب ما تقتضيه المصلحة ومثال نسخ الحكم دون دخول صح
التلاوة نسخ الاعتداد بالحول وتقديم الصدقة امام المناجاة ومثال نسخ التلاوة دون الحكم غير مقطوع به
لانه من جهة خبر الاحاد وهو ما روي ان من جملة القرآن والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فنسخت
تلاوة ذلك ومثال نسخ الحكم والتلاوة معا موجود ايضا في اخبار الاحاد وهو ما روي عن عائشة انها قالت
كان فيما انزل الله سبحانه عشر رضعات يحرمن فنسخن بخمس وان ذلك كان يتلى فصل في جواز نسخ العبادة
قبل فعلها اعلم ان الشبهة في هذه المسألة كالمرتفعة وانما المشتبه المسألة التي تلي هذا الفصل ولا بد من
بيان الحق فيما يشتبه وفيما لا يشتبه والصحيح ان نسخ الشيء قبل فعله بعد مضي وقته جائز لانا نعلم انه يحسن
ان يامر بالفعل من يعصيه كما يحسن ان يامر من يطيعه واذا كان لو امر من اطاع لجاز النسخ بلا خلاف فكذلك
اذا امر من يعصي لان بالطاعة او المعصية لا يتغير حسن النسخ لانه تابع لتغير المصالح في المستقبل وايضا فقد من صح
دللنا على ان الشرائع لازمة للكفار فالنسخ قد تناولهم وان عصوا ولم يفعلوا واذا جاز ذلك فيهم جاز في
غيرهم فصل في انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله اختلف الناس في ذلك فذهب قوم من المتكلمين وكثير من
اصحاب الشافعي الى انه جائز ان تنسخ العبادة قبل وقت فعلها وذهب اكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفة وبعض
اصحاب الشافعي الى انه غير جائز وهو الصحيح والذي يدل عليه وجهان احدهما انه يقتضي البدا لان شروط
البدا التي تقدم ذكرها حاصلة ههنا والوجه الاخر ان ذلك يقتضي اضافة قبيح الى الله تعالى لان الامر والنهي
لان الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا فالامر به قبيح او حسن فيكون النهي عنه قبيحا وليس يمكنهم ان يقولوا ان
المكلف ليس بواحد ولا الوقت لانا بنينا المسألة من حيث كان الخلاف في هل يجوز ان ينسخ عن مكلف بعينه
بالنهي قبل حضور الوقت بعد ما امر به عن ذلك الى الشروط الاخر من كون الفعل واحدا او كون الوجه والشروط ما امر به في وقت بعينه صح
واحدا وتغاير الفعل لا يمكن فيه الا بوجوه ثلثة احدها ان النهي يتناول الفعل والامر الاول تناول الاعتقاد
وثانيها ان النهي تناول مثل الفعل الذي تناوله الامر الاول وثالثها ان يتناول الثاني خلاف ما تناوله الاول لانه
لا يمكن ان يقول تناول ضد ما تناوله الاول لانه يوجب انه قد لم يكن ناهيا عن ضد ما اوجبه وبلزمه ويصار كان
ناهيا عنه وضد الواجب لا يجوز ان يتغير فلا مدخل لذلك في النسخ والذي يبطل ان يكون النهي تناول مثل ما تناوله

الامران الفعلين اذا انتفيا في وقت واحد على الوجه واحد لم يجز ان يكون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فالامر لا يتناول
بجميعهما وكذلك النهي الثاني ولان التمييز بينهما ممكن فلا يجوز ان يتناول التكليف احدهما دون الاخر واما الاعتقاد

سبحانه م

فانهم يقولون ان الامر بالفعل والمراد الاعتقاد وتناول النهي بعده نفس الفعل والجواب عنه ان لفظ الامر تناول
الفعل فكيف يحمل على الاعتقاد وفيه عدول عن الظاهر وهذا الوجه يسقط الخلاف في المسئلة لانه امر بشيء ونهي عن
غيره والخلاف انما هو في ان ينهى عن نفس ما امر به ثم هذا الاعتقاد لا يخلو من ان يكون لاعتقاد الوجوب الفعل
او لانه يفعله لا محالة فان كان اعتقاد الوجوب فذلك يقتضي وجوب الفعل ويقبح النهي عنه وان كان اعتقاد
لان المكلف يفعله لا محالة فذلك محال لان المكلف يجوز الاخترام والمنع فان قيل هو امر باعتقاد وجوب الفعل
بشرط استمرار حكم الامر او بانه لا يرد النهي قلنا هذا الاشتراط يمكن ان يقال في نفس الفعل ولا يحتاج الى ذكر
الاعتقاد وبعد فان الاعتقاد تابع للفعل فان وجب الفعل مطلقا كان الاعتقاد كذلك وان كان مشروطا
كان الاعتقاد مثله لانه تابع له والشرط المذكور ان دخل في الاعتقاد فلا بد من دخوله في الفعل نفسه و النهي
يبعد ان يكون لهذا الشرط تاثير لان بقاء الامر وانتفاء النهي لا يكونان وجهان في قبح الفعل ولا حسنه ولا
يؤثران في وقوعه على وجه يقتضي مصلحة او مفسدة ولا يجري ذلك مجرى ما نقوله من ان امره تعالى امر بالصلوة
في وقت مخصوص على وجه العبادة له ونهي عنها في ذلك الوقت على جهة العبادة لغيره لان هذين الوجهين
معقولان ولهما تاثير في الحسن والقبح وليس كذلك بقاء الامر وانتفاء النهي لان الفعل لا يحسن بالامر ولا يقبح
بالنهي ولا لهما تاثير في الوجوه التي يقع عليها ويمكن ان يعترض هذا الكلام بان يقال الامر والنهي وان لم يقتضيا
قبح فعل ولا حسنه ولم يؤثرا في وجه يقع الفعل عليه فلا بد اذا وقعا من الحكيم تعالى من ان يدلا لان الامر اذا وقع يدل

امام

على حسن الفعل والنهي على قبحه فاذا دلا على قبح او حسن فلا بد من ثبوت وجه يقتضي اما القبح او الحسن لان
الدلالة لا تدل الا على صحة الا ترى ان الامر والنهي وان كانا غير مؤثرين فانا كلنا نستدل بامره تعالى على
كون الفعل واقعا على وجه يستحق به الثواب وبنهيه على قبحه وكونه مما يستحق به العقاب ونعلم على جهة الجملة
ان كل شيء اوجب علينا في الشرع فلا بد فيه من وجه وجوب وكل شيء حرم فلا بد فيه من وجه قبح وان كنا
لا نعلم جهات الوجوب والقبح على سبيل التفصيل ولا نجعل الامر والنهي مؤثرين في تلك الجهات بل دالين عليها
والكلام على هذا ان الامر اذا امر تعالى المكلف بالصلوة في وقت زوال الشمس فيكون نفس الصلوة واجبة في الوقت

دل على م

المضروب متى استمر حكم الامر بها ولم يرد نهي عنها فان ورد النهي عنها انتفى حينئذ الاستمرار لوجه قبح عليه
فاذا امر بالصلوة اعتقد وجوبها عليه متى لم ينه عنها فاذا ورد النهي اعتقد قبحها ويكون الغرض فيهما التكليف

مصلحة المكلف كان اذا قدرنا انه تعالى علم انه متى كلفه على هذا الوجه كان مصلحة له في واجب عليه يفعله او قبيح ان صح
يجتنبه والجواب ان هذه الصلوة المامور بها عند زوال الشمس لا تخلو من ان يكون فعلها في هذا الوقت مصلحة
في الدين او مفسدة فان كانت مصلحة فلورود النهي لا يتغير حالها ويجب قبح النهي لتناوله لها وان كانت
مفسدة في نفسها فيتناول الامر او باسره لا يتغير حالها فيجب قبحها وقبح الامر المتناول لها اللهم الا ان يقال
لهذه الصلوة في هذا الوقت المخصوص وجهان تقع على واحد منهما فيكون متى وقعت على احدهما واجبة فاذا كل صح
وقعت على الاخر قبيحة والامر يتناولها على جهة الحسن والنهي يتناولها على جهة القبح وهذا ان قيل باطل لانه
لو كانت لهذه الصلوة وجهان تقع عليهما الوجب تمييز ذلك للمكلف واعلامه اياه ليفصل بين جهة الحسن وجهة له
القبح كما فصل بين جهة كون هذه الصلوة عبادة مستحقة وكونها عبادة لغيره وبين وقوعها بطاهرة وبنية مخصوصة بطهارة وبنية مخصوصة صح
وبين وقوعها على خلاف ذلك وفي تعيين انها مما ذكرناه جهة الحسن من جهة القبح فقد كان يجب ان يبين له ايضا
الجهة التي تكون هذه الصلوة عليها مصلحة من جهة كونها مفسدة فلا قيل له صل الظهر بطهارة وبنية مخصوصة
ولم يشترط له شيئا زائدا على الشرائط الشرعية المعقولة علمنا ان الصلوة على هذه الشرائط متى وقعت في هذا
الوقت كانت مصلحة فيقبح النهي عنها وهذه غاية ما بلغ اليها مع كثرة تكرار الكلام على هذه المسئلة في الكتب المختلفة
وقد تعلق من خالف في هذه المسئلة باشياء اولها قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت ويدخل في هذا الظاهر موضع
الخلاف وثانيها امره تعالى ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل وفداه بذبح وثالثها ما روي
في ليلة المعراج من انه سبحانه اوجب في اليوم والليلة خمسين صلوة ثم راجع النبي صلى الله عليه وآله الى ان عادت
الى خمس وهذا نسخ قبل وقت الفعل ورابعها ان النسخ انما ياتي فيما لم يفعل وما فعل كيف ينسخ وخامسها
اذا جاز منع المكلف فيما امر به بالاخترام فكذلك يجوز بالنهي ولا فرق بين الامرين وسادسها ان السيد منا
قد يامر عبده بالتجارة ويعين ما يشرط ان لا ينهاه وسابعها ان الطهارة انما تجب لوجوب الصلوة مع ذلك قد يمنع
المكلف بالموت عن الصلوة وان كانت قد توضأ فاي فرق بين منعه بالموت ومنعه بالنهي وثامنها ما روي عنه
من قوله صلى الله عليه وآله في وصف مكة احلت لي ساعة من نهار ثم لم ينقع منه عليه السلام قتال في ساعة ولا ساعات
والجواب عما تعلقوا به اولا ان ظاهر الاية يقتضي محو ما اثبتناه على الحقيقة وذلك لا يليق بالنسخ وان
استعمل على جهة المجاز فالاشبه بظاهر الاية ما روي من انه تعالى يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء ويثبت ما يشاء فيه صح
لما يتعلق بذلك من صلاح الملائكة وان عدلنا من الظاهر وحملناه على النسخ فليس فيه انه يمحو نفس ما اثبته
ونحن نقول انه ينسخ الشرائع على الوجه الصحيح فان احملنا الاية على النسخ فهي كالمجمل غير مفصل والجواب عما

تعلقوا به اولا ان المتقدم لم يأمر ابرهيم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما
يجري مجرى ذلك والعرب تسمي الشي باسم مقدماته والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت
الرؤيا. فاما جزع ابرهيم عليه السلم فلانه اشفق من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح بالذبح نفسه لان العادة بذلك
جارية. فاما الفداء فلا يمتنع ان يكون فدى عما ظن انه سيؤمر به من الذبح ولا يمتنع ايضا ان يكون بدلا عن مقدمات
الذبح لانه بدل على ما يفعلهم [illegible] فان الفدية لا يجب ان يكون من جنس المفدي لا دخل [illegible]
[illegible] ما يذبح وقد قيل ايضا انه عليه السلم فرى اوداج ابنه لكنه كلما قطع جزءا عاد في الحال ملتحما فيكون
فعل ما امر به من الذبح وان لم ينقطع الحيوة والجواب عن تعلقوا به ثالثا ان خبر المعراج خبر واحد ومثله لا
يثبت [illegible] في مثل هذه المسئلة وفيه مع ذلك بعض التشبيه والادلة الدالة على فساده كافية [illegible] نسخ الفعل
قبل ان يعلم المكلف انه مأمور به [illegible] او للمصالح الدينية يتعلق بمشورة الخلق [illegible]
تعلقوا به رابعا اذا كان جاز ان يفعل [illegible] لم يفعل وقد ينوب له الاجر دون [illegible] لم يفعل [illegible]
قبل نظائر [illegible] فلانه قيل له لا تفعل نظير ما كنت امرتهم من الصلوة [illegible] والجواب عن تعلقهم خامسا
انا قد بينا فيما تقدم [illegible] بالفعل من [illegible] والجواب عن تعلقهم سادسا ان [illegible]
[illegible] عليه ذلك الامر [illegible]
يجب على [illegible] وجوب الصلوة عليه وكيف يكون كذلك وهو لا يعلم [illegible]
عليه واما [illegible] وجوب الصلوة عليه وهو [illegible] والجواب [illegible]
به ثامنا ان [illegible] في جواز النسخ قبل [illegible] الفعل او وقته [illegible]
[illegible] فصل في الزيادة على النص هل يكون نسخا [illegible]
الناس في ذلك فذهب [illegible] الزيادة اذا غيرت حكم المزيد عليه كانت نسخا وقال آخرون ان الزيادة
على النص لا تكون نسخا على كل حال [illegible] اكثر اصحاب الشافعي واليه ذهب ابو علي وابو هاشم وقال الحنفية
ان الزيادة [illegible] النسخ اذا كان المزيد عليه [illegible] ان الزيادة على النص [illegible]
[illegible] زيادة متصلة وزيادة منفصلة [illegible] المزيد عليه وغير مؤثرة فيه فاما الزيادة
المتصلة المؤثرة فهي التي تغير حكم المزيد عليه في الشرع [illegible] من دون تلك الزيادة
كان [illegible] الزيادة [illegible] ومثال الزيادة
على سبيل الانفصال [illegible] فرض الصلوة كان ركعتين [illegible] الزيادة

ابهام
حلق
ما بدا لهم
ان النسخ
كلام

قد تغير الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كانت تفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما
فعلهما ويجب استئنافهما علينا ولا يمنع هذه الزيادة تأخر ما يجب من تشهد وسلام ومنع فعلهما بعد هذه الزيادة
لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة ولا يلزم على هذا ما قالوه من ان
كل جزء من الصلوة قد ثبت استحقاق الثواب بحكم نفسه وهو لا يتغير على قولهم لان النسخ انما يدخل في الاحكام
الشرعية واستحقاق الثواب من الاحكام العقلية وقد بينا تغير الاحكام الشرعية وعلى هذا الاصل
الذي ذكرناه لو زيد في ركعات الصوم زيادة لكانت هذه الزيادة تقتضي النسخ للعلة التي ذكرناها
في الركعتين المتصلتين فاما زيادة ركعة على الركعات الخمس فليس يجب فيه ان يكون نسخا الا انه لا بعض
ما ذكرناه في الخمس وانما يجري مجرى الصلوة والصيام والايجاد اذ يكون زيادة تطهير عضو على اعضاء
الطهارة ليس بنسخ فاما ايجاب الصلوة من غير الطهارة ثم اشتراط الطهارة فيها بعد ذلك فالواجب ان
نفصله فنقول ان كانت هذه الصلوة يحصل الاجزاء بالطهارة حكما شرعيا ما كان لها من قبل ذلك فقد تغير حكم
لاجل الزيادة حكمها الشرعي ووجب ان يكون نسخا وان لم يكن لها لاجل الزيادة حكم شرعي لم يكن وليس الا
فعلها بعد تقدم الوضوء عليها لم يكن الزيادة نسخا ولو زاد [illegible] في كفارة الحنث رابعة لم يكن نسخا للثلث ولات صح
لان الثلث [illegible] وجميع احكام الاحكام الشرعية في فعل الثلث لم يتغير وهي مفعولة بعد الزيادة على الحد
الذي كانت يفعل عليه قبلها وانما يقتضي هذه الزيادة نسخ ترك الكفارات الثلث لانه تركها كان يجزئ
قبل هذه الزيادة واذ يتبع تحريمه بالزيادة فاما ورود التخيير على التضييق او التضييق على التخيير فالاولى
ان يقال فيما تضيق بعد التخيير انه نسخ لانه احد المخيرين قد خرج من حكمه الشرعي في فعله منه جائز
مثاله لزوم صوم شهر رمضان بعد التخيير بينه وبين الفدية فاما ورود التخيير بعد التضييق
فالاشبه ان لا يكون نسخا لان حكم الاول في نفسه لم يتغير وانما تغير حكم الترك لانه كان محرما ثم
صار غير محرم فاما ورود الخبر بالشاهد واليمين فانه لا يكون نسخا للاية والذي بينا فيما تقدم ان
الشاهد الثاني شرط وليس لنا ان يقوم مقام الشرط بما وان لم يمنع الاية من [illegible] الخبر لم يكن فيه نسخ ممتنع صح
لها فان قيل الاية تمنع في الحكم من اليمين مع الشاهد من حيث كانت اليمين هي قول المدعي فجرت مجرى
دعواه قلنا غير ممتنع ان لا يكون للدعوى حكم ويكون ليمينه حكم وان كانا معا قولا له الا ترى انه لا حكم
لانكاره والنكول عن اليمين حكم ولم يجريا في الشريعة مجرى واحدا وان كانا يرجعان الى قوله وكذلك لا حكم
لانكاره في اسقاط الدعوى [illegible] اليمين وليمينه [illegible] هذا الحكم لانها تسقط الدعوى وكذلك لا يمتنع اذا

خلف مع شاهد فانه ان يكون المنفي به من الحكم ما لا يكون له قوله اذا تجرد واما مثال الزيادة المنفصلة فهو ان كانت
غير متغيرة فكزيادة عشرين على حد القذف وزيادة النفي على حد الزاني البكر وزيادة الرجم على حد المحصن
فاما مثال المنفصلة فكزيادة صلاة سادسة وشهر آخر صيام فلا خلاف في ان ذلك لا يقتضي نسخا وانما
هو ابتداء عبادة والخلاف انما هو في الزيادة المتصلة المغيرة بالمزيد عليه كالزيادة في الحد نحو التغريب
من الحد وكزيادة ركعتين على الركعتين [illegible] زيادة صلاة سادسة والذي يدل على
ان الزيادة في الحد لا توجب النسخ انها لا تؤثر في تغيير حكم شرعي معقول للمزيد عليه لانه من المعلوم
ان المزيد عليه يتعلق به ما كان زيادة على الحد الذي كان يتعلق عليه قبلها وانما يحصل بهذه الزيادة امر
غير ان يكون الحد الذي [illegible] هذه الزيادة مؤثرا في الاول [illegible] الحاق بابتداء التعبد وتعلقهم بان الاسم
واحد والسبب واحد فليس بشيء لانه غير ممتنع ان يكون الاسم واحدا والسبب كذلك ويكون ذلك
ابتداء تعبد اذا كانت الاحكام الشرعية لم تتغير وهي التي عليها المعول في باب النسخ وليس لهم ان
يقولوا قد تغير حكم شرعي من حيث صارت الثمانون بعض الحد وكانت قبل الزيادة كله لانه قولنا بعض
وكل ليس من الاحكام الشرعية ولكن ذلك قولنا نهاية وغاية ولانه يلزم مثل ذلك في فرض صلاة اليوم
والليلة لان الصلاة لو زيد فيها سادسة كان الوصف بالكل والبعض والنهاية متغيرا ومع ذلك
فليس بنسخ ولانه لما وجبت لدلوك الشمس صلاة اخرى كان سبب الوجوب واحدا وان لم يكن نسخا
واما تعلقهم برد الشهادة وانه كان متعلقا بالثمانين ثم تعلق بما زاد عليها فقد تغير الحكم الشرعي فليس
بشيء لان رد الشهادة انما يتعلق بالقذف لا باقامة الحد كما يتعلق بفعل سائر الكبائر ولو سلمنا ان رد
الشهادة يتعلق بالحد لا بالقذف كان لنا ان نقول انه يتعلق بكونه حدا وذلك لا اعتبار بزيادة عدد
الحد ونقصانه [illegible] ورد الشهادة كما ان الاحكام المتعلقة في [illegible] لم يختلف في
ذلك كونه [illegible] الحد لان المعتبر كونه [illegible] وكذلك لا يختلف بين كونه حدا باربعة او خمس
او بجهات لان المعتبر في الاحكام الشرعية كونه محصنا غير ان يكون لزيادة الاعداد ونقصانها
تاثير ويجري ذلك ايضا مجرى اباحة تزويج المعتدة اذا انقضت عدتها في انه ما زادت او
نقصت فالحكم فيما ذكرناه لا يتغير لانه كون الزيادة في العدة او النقصان في نظر الاباحة تزويج
المعتدة [illegible] لان زيادة [illegible] قد تؤثر في رد الشهادة وان لم يتعلق
بالمزيد عليه كما يؤثر اذا تعلقت [illegible] رد الشهادة اذا كان شرطه الفسق [illegible]

الرجم م
الزيادة م
وفيهم م
التعبد م
ذلك م
من م

لزيادة ومتى كانت كذلك في نقصانها اذا وقع الاخلال بها فيجب لذلك تغيير الحكم في رد الشهادة وهذا يقتضي ان
زيادة لا عبادة وان لم تتعلق بغيرها ولا كانت متصلة بها لم تقتض النسخ فصل في ان النقصان من الشرط او
يقتضي النسخ ام لا انه لا خلاف في ان النقصان من العبادة يقتضي نسخ المنقوص وانما الكلام في هل يقتضي
ذلك نسخ المنقوص منه فذهب قوم الى انه يقتضي نسخ العبادة منها وذهب اخرون الى انه لا يقتضي ذلك المنقوص منه صح
والواجب ان يعتبر هذا النقصان فان كان ما بقي بعده من العبادة متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم
يجر مجرى فعله قبل النقصان فهذا النقصان نسخ له كما قلناه في زيادة ركعتين على ركعتين على جهة الاتصال
لان الصلاة في الموضعين واحدة وان لم يكن الامر على ذلك فالنقصان ليس بنسخ لباقي العبادة ومثال
ذلك ان ينقص من الحد عشرون فان ذلك لا يكون نسخا لباقي الحد وعلى هذا لو نقصت ركعتان من
جملة ركعات كان هذا النقصان نسخا لجملة الصلاة لان الصلاة بعد النقصان قد تغير حكمها الشرعي ولو
فعلت على الحد الذي كانت تفعل عليه من قبل لم يجز فجعلها منسوخة فاما نسخ الطهارة بعد ايجابها فهو
غير مقتض لنسخ الصلاة لان حكم الصلاة باق على ما كان عليه من قبل ولو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ
الصلاة لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته فقد علمنا ان تغير احكام نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي
نسخ الطهارة لانه انما امر ان نتطهر بالماء الطاهر ثم ما الطاهر منه وما النجس موقوف على البيان وقد
يتغير بزيادة ونقصان ولا يتعدى ذلك التغير الى نسخ الطهارة فاما نسخ القبلة فذهب قوم الى انه
نسخ الصلاة وذهب اخرون الى انه ليس بنسخ وجعل القبلة شرطا كتقدم الطهارة والذي يجب
تحصيله في هذه المسألة ان نسخ القبلة لا يخلو من ان يكون بنسخ بالتوجه الى جهة غيرها او بان يسقط
وجوب التوجه اليها ويخير فيما عداها من الجهات لانه من المحال ان تخلو الصلاة من توجه الى جهة من
الجهات فان كانت نسخت بضدها كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالكعبة فلا شبهة في نسخ الصلاة
الاولى بانه بعد هذا النسخ لو اوقع الصلاة الى بيت المقدس على حد ما كان يفعله من قبل لكان لا حكم
له بل وجوده في الشرع كعدمه وان كانت القبلة نسخت بان حظر عليه التوجه الى الجهة المخصوصة التي
كان يصلي اليها وخير فيما عداها فهذا ايضا يقتضي نسخ الصلاة لانه لو اوقعها على الحد الذي كان يوقعها
عليه من قبل لكانت غير مجزية فصارت منسوخة على ما اعتبرناه وان نسخ وجوب التوجه الى القبلة
بان خير في جميع الجهات لم يكن ذلك نسخا للصلاة الاولى لانه لو فعلها على الحد الذي كان يفعلها عليه من
قبل لكانت صحيحة مجزية فاما نسخ [illegible] [illegible] فاما صوم شهر رمضان فلا يجوز ان يكون ناسخا

لصوم عاشوراء الا ان الحكمين انما يتضادان فيتناسخان اذا لم يمكن اجتماعهما وصوم شهر رمضان يجوز ان يجتمع مع صوم
عاشوراء فكيف يكون ناسخا له ومعنى هذا القول انه عند سقوط وجوب صيام عاشوراء امر بصيام شهر رمضان

فصل في جواز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اعلم ان كل دليل اوجب العلم والعمل فجائز النسخ به وهذا
حكم الكتاب مع الكتاب والسنة المقطوع بها ولا خلاف في ذلك وانما الخلاف في نسخ الكتاب بالسنة المقطوع مع السنة المقطوع بها
بها وبنسخ السنة بالكتاب وسيأتي الكلام على ذلك باذن الله تعالى فاما السنة التي لا يقطع بها فالكلام
في نسخ بعضها ببعض مبني على وجوب العمل باخبار الاحاد فمن عمل بها في الشريعة نسخ بعضها ببعض ومن
لم يعمل بها لم ينسخ بها لان النسخ فرع وتابع لوجوب العمل وسيأتي الكلام على تفصيل ذلك مستقصى ان شاء الله عز
وجل

فصل في نسخ الاجماع والقياس وفحوى القول اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الا جماع
لا يكون ناسخا ولا يجوز نسخه واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا
النسخ به وهذا القدر غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فدلالة مستقرة في
كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده وسنبين هذا الكلام في الاجماع واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة ذلك م
على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها مستقر لان النبي صلعم امر باتباع المؤمنين
وفيه وحكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي عليه السلم خبر على مذاهبهم بان امته لا تجتمع على خطا وهذا
ثابت في سائر الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول
الادلة وانما يتناول الاحكام التي تثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم بدليل اجماع الامة قبل انقطاع
الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاولى ان يتفق ان الامة
مجمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ولا يلتفت الى خلاف عيسى بن ابان وقوله ان الاجماع
ناسخ لما روته السنة من وجوب الغسل من غسل الميت فاما فحوى القول فغير ممتنع نسخه والنسخ به
لانه جار في تنبيه المراد به مجرى الصريح فما جاز في الصريح جاز فيه فاما نسخ الفحوى دون الصريح والصريح
دون الفحوى فيجب ان يعتبر المواقف فيه على عينه والاولى اعتبار الغرض فيه ودفع المناقضة وقد علمنا انه
لا يحسن ان يقول لا تقل لهما اف واضربهما لكن يحسن ان يقول لا تضربهما وان قلت لهما اف فيجوز نسخ
الاكبر مع بقية الاصغر ولا يجوز عكس ذلك وغير ممتنع ان يقال ان الحال فيما بينا يخالف المصالح الدينية
لانه يمتنع ان يمنع من التافيف في الشاهد الا لاجل الترفيه والتنزيه عن الاضرار به فلا يجوز ان يجامع
ذلك ارادة الاضرار الاكبر ومصالح الدين غير ممتنع ان تختص تارة بالاكبر واخرى بالاصغر والاولى

جواز نسخ كل واحد مع تبقية صاحبه فاما نسخ القياس والنسخ به فمبني على ان القياس دليل في الشريعة على
الاحكام وسنتكلم على بطلان ذلك عند الكلام في القياس واذا لم يكن دليلا من ادلة الشرع لم يجز ان ينسخ ولا
ينسخ به ومن ذهب الى ورود العبادة به يدفع النسخ بان يقول من شرط صحته ان لا يكون في الاصول
ما يمنع منه وهذا يمنع من كونه ناسخا ويمنعون من ان يكون القياس منسوخا بانه تابع لاصله فلا يجوز نسخه
مع بقاء اصله فصل في جواز نسخ القرآن بالسنة اعلم ان السنة على ضربين مقطوع عليها معلومة واخرى
واردة من طريق الاحاد واما المقطوع عليها فان الشافعي ومن وافقه يذهبون الى انها لا ينسخ بها القرآن ر
وخالف باقي الفقهاء في ذلك واما السنة التي لا يقطع بها فاكثر الناس على انه لا يقع بها نسخ القرآن وخالف الفقهاء
اهل الظاهر وغيرهم في جواز ذلك وادعوا ايضا وقوعه والذي يبطل ان ينسخ القرآن بما ليس بمعلوم من السنة
انه هذا مبني على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة لان من يجوز النسخ يعتمد على انه كما جاز التخصيص فرع ص
به وترك الظاهر لاجله جاز العمل به في الاحكام المبتدأة جاز النسخ ايضا به وان دليل وجوب العمل بخبر
الواحد مطلق غير مختص فوجب حمله على العموم واذا ابطل العمل بخبر الواحد في الشرع بما نتكلم عليه
عند الكلام في الاخبار ان شاء الله تبطل النسخ به لان كل من لم يعمل به في غير النسخ لا ينسخ به فالقول
بالنسخ مع الامتناع من العمل اصلا خارج من الاجماع وهذا اولى مما يمضي في الكتب من ان الصحابة ردت
اخبار الاحاد اذا كان فيها ترك القرآن لان الخصوم لا يسلمون ذلك ولانه يلزم عليه ان لا يخص بها
الكتاب بخبر الواحد لان فيه تركا لظاهره وليس يجب من حيث تعبدنا بالعمل بخبر الواحد في غير النسخ اذا
سلمنا ذلك وفرضنا ان نعديه الى النسخ بعينه دليل لان العبادة لا يمتنع اختصاصها بموضع دون موضع اخر ص
نحن ان اذا وقعت العبادة بالعمل به في غير النسخ فقد وقعت في النسخ واحد الموضعين غير الاخر وليس
هيهنا لفظ عام يدعى دخول الكل فيه وخلاف الشافعي في ان السنة المعلومة لا ينسخ بها القرآن ضعيف
جدا لا ندري كيف استمرت الشبهة فيه والذي يدل على فساده ان الذاهب ان السنة المعلومة تجري في
وجوب العلم والعمل مجرى الكتاب فكما يجوز نسخ الكتاب بعضه ببعض كذلك يجوز نسخه بها ولان النسخ يجب جواز النسخ بها ليس
انما يتناول الحكم والسنة في الدلالة عليه كدلالة القرآن لكنها اذا وردت بحكم يضاد القرآن انزل الله لاحد ان يقول ان السنة
قرآنا يكون هو الناسخ وذلك ان هذه دعوى لا برهان لمدعيها ومن اين ان الامر على ذلك ولو قدرنا انه تدل كدلالة القرآن
ثم لم ينزل ذلك القرآن كيف كان يكون حال تلك السنة فلا بد من الاعتراف باقتضائها النسخ ثم اذا ص
اجتمعا صار الناسخ هو القرآن دون السنة وكل حكم واحد من الدليلين هو حكم صاحبه وان كان نسخ الحكم بكم لم ص

يضاده فلا فرق بين ان يكشف عن ذلك الحكم المضاد سنة او قران فاما اختصاص القران بوجه الاعجاز فلا تاثير
له في وجه دلالته على الاحكام ولذلك قد يدل على الاحكام منه القدر الذي لا يتبين فيه وجه الاعجاز
ولو كان هذا الفرق صحيحا لوجب مثله في ابتداء الحكم بالسنة والتخصيص والبيان ولو انه تع جعل دليل
نبوته احياء ميت ثم انزل قرانا ليس بمعجز لكان في الدلالة على الاحكام كهو الان وقد اختلف كلام اصحاب
الشافعي في هذه المسألة فتارة يقولون ان ذلك لا يجوز عقلا من حيث يقدح في النبوة ويمضي التنفير وتارة
اخرى يقولون انه جائز الا ان السمع قد ورد بالمنع منه وربما قالوا انه لم يوجد ما هذه حاله في الشرع فاما العقل
فلا وجه فيه لمنع من ذلك عند التامل الصحيح لانه تع اذا اراد ان يدل على الحكم فهو مخير بين ان يدل عليه
بكتاب او سنة مقطوع عليها لان دلالتهما لا تختلف ويجري مجرى ايتين او سنتين فاما التنفير فلا شبهة
في ارتفاعه لان المعجز اذا دل على صدقه صلى الله عليه وسلم لم يكن في نسخه الاحكام بسنته الا مثل ما في نسخها بما يؤديه
من القران معظمه والتهمة في كلا الامرين يمنع منه المعجز واما ادعاؤهم انه لم يوجد فخلاف في غير هذه المسألة
لان كلامنا الان على جوازه لا على وقوعه واما من ادعى ان السمع منع منه فانه تعلق باشياء اولها قوله تع
واذا بدلنا اية مكان اية فعرف تعالى ان النسخ للاية انما يكون بالاية وثانيها قوله تع وقال الذين لا يرجون
لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فنفى تبديله الا بمثله وثالثها
قوله تع وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فجعله تعالى مبينا للقران والبيان ضد النسخ و
الازالة ورابعها قوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وذكروا في التعلق بهذه الاية وجوها
منها انه لما قال تعالى نات بخير منها او مثلها كان الكلام محتملا للكتاب وغيره فلما قال بعد ذلك الم تعلم ان
الله على كل شيء قدير علم انه اراد ما يختص هو سبحانه تع بالقدرة عليه من القران المعجز ومنها انه قال تع نات
بخير منها فاضاف ذلك الى نفسه والسنة لا تضاف اليه حقيقة ومنها ان الظاهر في قول القائل لا اخذ منك او مثلها صح
ثوبا الا اعطيتك خيرا منه ان المراد اعطيتك ثوبا من جنس الاول ومنها ان الاية انما تكون خيرا من الاية بان تكون
انفع منها والانتفاع بالاية يكون بتلاوتها وبامتثال حكمها فيجب ان يكون ما ياتي به يزيد في النفع على ما
ينسخه في كلا الوجهين والسنة لا يصح لها الا احدهما والجواب عن تعلقهم باولها ان الظاهر لا دلالة فيه
على انه لا يبدل الاية الا باية وانما قال تع واذا بدلنا اية مكان اية ولان الخلاف في نسخ حكم الاية والظاهر
يتناول نسخ الاية والجواب عن الثاني انه ايضا لا يتناول موضع الخلاف لانا نافي ان يكون نسخ الشرع من جهته
بل بوحي من الله تع سواء كان ذلك قرانا او سنة والجواب عن الثالث ان النسخ يدخل في جملة البيان لانه

هو ص فبيان مدة العبادة وصفتها ما بدل منها وقد قيل ان المراد ههنا بالبيان التبليغ والاداء حتى يكون القول عاما

في ص في جميع المنزل ومتى حمل على غير ذلك كان خاصا المجمل على ان النسخ لو انفصل عن البيان لم يمتنع ان يكون ناسخا

وان كان مبينا كما لم يمنع كونه مبينا من كونه مبتدئا للاحكام وقد وصف الله تعالى القران بانه بيان ولم يمنع

ذلك من كونه ناسخا والجواب عن الرابع ان الاية انما لا تتناول موضع الخلاف لانها تتناول نفس الاية و

الخلاف في حكمها على ان الظاهر لا يدل على ان الذي ياتي به يكون ناسخا وهو موضع الخلاف وهو الى

ان يدل على انه غير ناسخ اقرب لانه تعالى قال ما ننسخ من اية نات فهذا يدل على تقدم النسخ على انزال ما

هو خير منها فيجب ان لا يكون النسخ بها وهو متقدم عليها ومعنى خير منها اي اصلح لنا وانفع في ديننا وانا

نستحق به مزيد الثواب وليس يمتنع على هذا ان يكون ما يدل عليه السنة من الفعل الناسخ اكثر ثوابا و

انفع لنا مما دلت عليه الاية من الفعل المنسوخ والشناعة بان السنة خير من القران تسقط بهذا البيان وبان

القران ايضا لا يقال ان بعضه خير من بعض بالاطلاق وقد ينسخ بعضه ببعض فاذا فصلوا وفسروا فعلنا كذ

ذلك فاما اضافة ذلك اليه تعالى وان ذلك بالكتاب اليق منه فالاضافة صحيحة على الوجهين لان السنة انما

هي بوحيه تعالى وامره واضافتها اليه كاضافة كلامه وقوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير لا يدل على صفة

ما يكون به النسخ وانما يقتضي انه تعالى قادر على ان ينسخ الفعل بما هو اصلح في الدين منه كان الدليل على

خيراً ص ذلك كتابا او سنة وغير مسلم ان القائل اذا قال لا اخذ منك كذا وكذا الا واعطيك منه ان الثاني

يجب ان يكون من جنس الاول بل الصحيح خلاف ذلك لانه لو قال لا اخذ منك ثوبا الا واعطيك فرسا

ان ص خيرا منه لما كان قبيحا وقد بينا معنى خير منها وليس يمتنع ان يكون السنة وانفع بها من وجه واصلح

لنا من الاية وان كان الانتفاع بها من وجهين لان الانتفاع الذي هو الثواب قد يتضاعف فلا ينكر ان

يزيد الوجه الواحد على الوجهين على ان في درس السنة وتلاوتها ايضا ثوابا وقربة وعبادة فصل في جواز

الشافعي م نسخ السنة بالكتاب الكلام انما خالف الشيخ في هذه المسئلة والناس كلهم على خلاف قوله وكل شيء دللنا

به على ان السنة المقطوع بها ينسخ القران يدل على هذه المسئلة بل هو ههنا اوكد واوضح لان القران اكد

على السنة وقد يحكم لو نزلت اية تقتضي نسخ سنة لا مراد الله تعالى بان بين سنة ثانية تكون ناسخة للاولى فحكم بغير

دلالة فمن اين لهم ذلك واي فرق بينهم وبين من قال ان الله تعالى اذا اراد ان ينسخ سنة بسنة اخرى انزل

قرانا ليكون النسخ به لا بالسنة وبعد فلو سلم لهم ما اقترحوه لم يخرج القران من ان يكون ناسخا للسنة بل

كانا معا ناسخين وليس ذلك بمنتقض للبيان ولا مخرج له عليه السلام من كونه مبينا وقد استدل على جواز نسخ

السنة بالقرآن بوقوع ذلك والوقوع اكثر من الجواز وذكر ان تاخير الصلوات في وقت الخوف كان هو الواجب اولا
ثم نسخ بقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وانما كان ذلك نسخا من حيث كان تجويز التاخير مع استيفاء الاركان
كالمضاد للادا في الوقت مع الاخلال ببعض ذلك وذكر ايضا ان قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ مصالحته
صلى الله عليه واله قريشا على رد النسا، واقوى من ذلك نسخ القبلة الاولى وكانت ثابتة بالسنة بالقبلة
الثانية وهي معلومة بالقرآن فصل فيما يعرف به كون الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا اعلم ان كون الناسخ
ناسخا انما يعلم بان يكون لفظه يقتضي ذلك او معناه مثال ذلك اما اقتضاء اللفظ ان يقول نسخت كذا بكذا او
ما يجري مجراه كقوله عليه السلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروا
ما بدا لكم ومثال الثاني ان يتضاد حكم الناسخ والمنسوخ ويمتنع اجتماعهما في التعبد فيعلم بذلك ان احدهما
ناسخ والاخر منسوخ فصل فيما يعرف به تاريخ الناسخ والمنسوخ اعلم ان اقوى ما علم به الناسخ ان يكون
في اللفظ وانما يصح ان يكون في لفظ الناسخ دون المنسوخ اذا كان مذكورا على جهة التفصيل وقد يكون
على جهة الجملة في لفظ المنسوخ نحو ان يقول افعلوا كذا الى ان انسخه عنكم ولو قال الى ان انسخه في وقت
كذا لكان وقت زوال العبادة معلوما بلفظ ايجابها فيخرج بذلك من باب النسخ وقد يعلم الناسخ ايضا
بان يضاف الى وقت او غزاة يعلم بها تقدم وقت المنسوخ لان الغرض معرفة التقدم والتاخر فلا فرق
بين ذكر الزمانين او ذكر ما يضاف اليهما مما يعلم به التقدم والتاخر وقد ذكر ايضا ان يكون المعلوم من حال
احد الراويين انه صحب النبي عليه السلم بعد ما صحبه الاخر وان عند صحبته انقطعت صحبة الاول ولا بد ان
يشترط في ذلك ان يكون الذي صحبه اخيرا لم يسمع منه وهو كافر او غير مصاحب ثم يراه ثانيا ويصحبه
فاما اذا علم تقدم احد الحكمين وتاخر الاخر بالعادة او ما يجري مجراها فلا شك في ان الثاني هو الناسخ ومثال
ذلك ان يكون حكم احدهما مستمرا على حكم العقل والاخر ثابت بالشرع ويدخل فيه ان يكون لهم [illegible] شرعا
متقدما والاخر متجددا او ان يكون احدهما يتضمن زيادة على الاول او شرطا في الاول الى غير ذلك من الوجوه
الدالة على التقدم والتاخر وقد ذكر من تكلم في اصول الفقه بان التاريخ ايضا يعلم بقول الصحابي وان
يحكي ان احد الحكمين كان بعد الاخر قالوا لان التاريخ نقل وحكاية لا مدخل للاجتهاد فيه فيجب ان يقبل
قول الصحابي فيه وهذا الوجه مبني على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة ومنع من [illegible] وعند [illegible]
وجوب العمل بخبر الواحد بطل هذا الفرع وان صح فهو صحيح ومنهم من فرق بين قول الصحابي ان [illegible] نسخ [illegible]
وبين نقله التاريخ فقبل قوله في التصريح بالتاريخ ولم يقبله في قوله نسخ ذلك ومنهم من قبل قوله في [illegible]

ذلك صح

من صح

صلى الله عليه والرسا قبل صحبته لانه غير ممتنع ان يراه اولا ويسمع منه صح

والاولى على تسليم قبول اخبار الاحاد الا يرجع الى قوله في ان كذا انسخ كذا الا ان ذلك قول الصحابي في ذكر مذهبه
وانما يثبت التاريخ تبعا للمذهب واذا لم يجز عند الكل الرجوع في المذاهب الى قوله حتى يثبت صحتها
فكذلك في هذا الباب ونقل التاريخ يخالف لذلك لانه لا يتضمن ذكر مذهب فيصح فيه طريقة الاجتهاد
فكما لو قال في الشيء انه محرم لا يعمل عليه ولو قال في زمان عرفه الزمان الفلاني يعمل عليه فكذلك
القول فيما تقدم ذكره باب الكلام في الاخبار فصل في حد الخبر ومهم احكامه الوصاف انه يحد
الخبر بانه ما صح فيه الصدق او الكذب لانه يحسن بما مضى في الكتب بانه ما صح فيه الصدق والكذب
ينتقض بالاخبار التي لا تكون الا صدقا كقولنا انه محدث للعالم وعالم لنفسه وان الجهل والكذب
قبيحان وينتقض ايضا بما لا يكون الا كذبا كقولنا ان لا صانع للعالم محدث والكذب حسن وقد
حده قوم بانه ما احتمل التصديق والتكذيب وهذا امر ان يقول في صادق وكاذب انه ما صدقا
او كذبا وحد الخبر بانه ما احتمل التصديق والتكذيب يصح في نفسه وجار مجرى ما اخترناه من
الحد والصحيح ان الخبر من صادق وكاذب بانه ما صدق او كذب لا يكونا الا كذبا الا ان مخبره ليس على
ما هو به والخبر انما يصير خبرا بقصد المخبر لان الكلام وان تقدمت المواضعة فيه فانما يتعلق بما يعين
بالقصد لان قول القائل محمد رسول الله لا يكون خبرا عنه عليه السلام الا بالقصد وحكاية الخبر كلفظه
ولا يكون الحكاية خبرا الا ان يتعلق القصد واظهار كلمة الكفر عند الاكراه لا يكون خبرا ولو كانت كذلك
لكانت كفرا وانما ابيح له اظهار الكلمة تعريضا لا اخبارا والخبر لا يخلو من صدق او كذب ولا واسطة
بين الامرين لان الخبر يتعلق بالمخبر عنه فلا يخلو المخبر عنه من ان يكون على ما تناوله الخبر فيكون صدقا
او ليس على ما تناوله الخبر فيكون كذبا واذا لم يكن بين النفي والاثبات واسطة في تعيين الخبر فلا واسطة
في الخبر بين الصدق والكذب وقول الجاحظ انه لا يكون كاذبا الا مع علمه بكونه كذلك باطل لان العقلاء
يصفون كل مخبر علموا ان مخبره ليس على ما تناوله خبره بانه كاذب وان لم يعلموا انه عالم بذلك
ولو كان العلم شرطا لوجبت مراعاته كما يجب مراعاة متناول الخبر والمسلمون يصفون اليهود والنصارى
بالكذب على الله وان كان اكثرهم لا يعلم انه كاذب بل يعتقد انه صادق ولو كان الامر على ما ادعاه
الجاحظ لوجب ان يكون من قال لا حد من الغيم انه كاذب ولا يعلم بانه عالم بكذبه مناقضة وهذا لا يمكن
ان يكون حقا ومعلوم خلاف ذلك والجاحظ بنى هذا على مذهبه في المعارف وانها ضرورة وعنده
ان من لا يعرف فهو معذور وكونه كاذبا يقتضي الذم فلم يتصف به الا مع العلم وقد بينا في الذخيرة

بطلان هذا المذهب ودللنا على ان التمكن من المعرفة يقوم مقامها في لحوق الذم واستحقاق العقاب و الصدق
من جنس الكذب لان السامع لا يفصل بينهما بالادراك ولو اختلفا في الجنس لفصل بالادراك بينهما ولم
يكن للخبر خبرا لجنسه ولا لصفته ولا لوجوده بل القصد الذي جعله لكونه خبرا وكل شيء دللنا به على ان الامر
لم يكن امرا لشيء يرجع الى احوال الامر ما قدمناه ذكره مبسوطا موضح دلالة في الخبر فلا معنى لاعادته
فصل في ان في الاخبار ما يحصل عنده العلم اعلم ان اصحاب المقالات حكوا عن قوم يعرفون بالسمنية
انكارهم وقوع العلم عند شيء من الاخبار وانهم يقصرون العلم على الادراك دون غيره والذي يدل على
بطلان هذا المذهب انا نجد من سكون نفوسنا الى اعتقاد وجود البلدان الكبار والحوادث العظام
ما نجده عند المشاهدات فمن تشكك في ان ذلك علم يقين كمن تشكك في الاخر ومن ادعى انه ظن قوي
كمن ادعاه في الاخر والاشبه ان كانت هذه الحكاية صحيحة ان يكون من خالف في ذلك انما خالف
في الاسم دون المعنى واشتبه عليه العلم بالظن كما يقوله السوفسطائية وهذا القدر كاف فصل
في اقسام الاخبار اعلم ان الاخبار تنقسم الى ثلثة اقسام اولها يعلم ان مخبره على ما تناوله وثانيها يعلم ان مخبره ليس على ما تناوله و
متوقف فيه فما يعلم ان مخبره على ما تناوله على ضربين احدهما يعلم ذلك من حاله باضطرار ومثاله
بغير خلاف يجري من الخبر بان السماء فوقنا والارض تحتنا وما يشتمل على الخلاف الذي فيه وهو كذكره
الاخبار عن البلدان الكبار والحوادث العظام والاخر ان يعلم ان مخبره على ما تناوله بالاكتساب كالخبر
المتواتر وخبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه واله وخبر الامة باجمعها او وقوع الحق فيهم وهذا القسم لو اتفق
يشكل علينا وبين الصحيح منها من الفاسد اذا انتهينا اليها ان شاء الله تعالى واما الخبر الذي يعلم ان
مخبره ليس على ما تناوله فينقسم الى قسمين احدهما يعلم ذلك من حاله باضطرار والثاني يعلم بالاكتساب
وينقسم الى اقسام سنذكرها في بابها اذا انتهينا اليه ان شاء الله واما الخبر الذي لا يعلم ان مخبره على ما تناوله ولا انه
على خلافه فينقسم الى قسمين احدهما يجب العمل به وينقسم الى وجوب عقلي وهو خلافه كالاخبار المتعلقة
بالمنافع والمضار العقلية والى وجوب سمعي ومثاله الشهادات بالحقوق واخبار الاحاد الواردة
بالاحكام الشرعية على الخلاف الذي نذكره واما الضرب الثاني من الضربين الاولين وهو الذي
لا يجب العمل به فينقسم الى قسمين احدهما يقتضي الرد والثاني يقتضي التوقف من غير تكذيب ولا تصديق
ونفصل ذلك الترتيب في موضعه ان شاء الله تعالى فصل في صفة العلم الواقع عند الاخبار اعلم ان العلم
على ضربين ضرب لا يحصل عنده علم والضرب الاخر يحصل عنده العلم فاما الضرب الاول فخارج عن هذا

في م

في

والاخر لا يجب العمل به فالذي يجب العمل به م

فيه م

المفصل الا ان العلم اذا لم يحصل فلا كلام لنا في انه ضروري او مكتسب واما الضرب الثاني وهو ما يحصل عنده
العلم فينقسم الى قسمين احدهما يحصل العلم به لكل عاقل سمع تلك الاخبار ولا يقع منهم شك كاخبار البلدان فيه ص
والوقايع والمواضع والحوادث الكبار والضرب الثاني لا يجب حصول العلم عنده الا لمن نظر واستدل
وعلم ان المخبرين بصفة من لا يكذب ومثاله الاخبار عن معجزات النبي صلى الله عليه وآله الخارجة عن القران
وما ترويه الامامية من النص الصريح على امير المؤمنين علي عليه السلام واما القسم الاول فذهب قوم الى ان
العلم بذلك مكتسب ليس بضروري وهو مذهب ابي القسم البلخي ومن وافقه والذي نصرته وهو الاقوى
في نفسي في كتاب الذخيرة وكتاب الشافي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم بانه ضروري او
مكتسب وتجويز كونه على كل واحد من الوجهين وانما قوي ذلك في نفوسنا لان العلم بهذه الاخبار
يمكن ان يكون وقد تقدم له العلم على الجملة بصفة الجماعة التي قضت العادة بانه لا يجوز ان يتفق منها
الكذب ولا ان يتواطا عليه وجاز ان يكون قد عرف ذلك فيمن صورة فلما خبرهم عن البلدان والامصار
من يجري على تلك الصفة المتميزة في نفسه فعل الاعتقاد للصدق هذه الاخبار وكان ذلك الاعتقاد
علما لمطابقته للجملة المتقدمة المتميزة في نفسه فيكون هذا العلم كسبا له لا محالة غير ضروري وليس
لاحد ان يقول ان ادخال التفصيل في الجملة انما يكون فيما اصله ضروري على سبيل الجملة لمن علم ان
من شان الظلم ان يكون قبيحا على سبيل الجملة فاذا علم ضررا بعينه انه ظلم فعل اعتقاد القبح وكان في م
علما لمطابقته الجملة المتقررة فانهم جعلوا الجملة مكتسبة والتفصيل كذلك وذلك انه لا فرق بين ان
يكون الجملة المتقررة معلومة ضرورة او اكتسابا في جواز بنا التفصيل عليها الا ان من علم منا باكتساب
ان من صح منه الفعل يجب ان يكون قادرا وان القادر يجب ان يكون حيا على الجملة ثم علم في بعض الذوات سبيل م
صحة الفعل فلا بد من ان يفعل اعتقادا لان تلك الذات قادرة ويكون هذا الاعتقاد علما وكذلك اذا علم
في ذات معينة انها قادرة وقد تقدمت له الجملة التي ذكرناها فلا بد من ان يفعل اعتقادا لكونها حية
ويكون هذا الاعتقاد علما فلا فرق اذا في دخول التفصيل في الجملة بين الضروري والمكتسب وكان
ما ذكرناه ممكنا جائزا ممكن ايضا ان يكون الله تعالى يفعل لنا العلم عند سماعنا الاخبار عن البلدان وما
جرى مجراها بالعادة وليس في العقل دليل على القطع باحد الامرين والشك في ذلك غير مخل بشيء من شروط
التكليف وقد تعلق من قطع على الضرورة بوجوه اولها ان العلم بخبر هذه الاخبار لو كان مكتسبا لكان
واقعا مع تامل حال المخبرين وبلوغهم الى الحد الذي لا يجوز ان يكذبوا وهم على ما هم عليه وهذا يوجب ان

يكون من لم يستدل على ذلك ممن ليس هو من اهل الاستدلال والنظر من العامة والمقلدين لا يعلمون البلدان اعلم
والحوادث الكبار ومعلوم ضرورة الاشتراك في علم ذلك ومنها انه هذا العلم الضروري قائم في العلم
بخبر اخبار البلدان لانا لا نتمكن من ازالة ذلك من نفوسنا ولا الشك فيه وهذا حد العلم الضروري
ومنها ان اعتقاد كون هذا العلم ضروريا صارف قوي عن النظر فيه والاستدلال عليه فيجب ان يكون
كل من اعتقد ان هذا العلم ضروري غير عالم بالبلدان والامصار لان اعتقاده يصرفه عن النظر ومعلوم
ضرورة خلاف ذلك فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ان الطريق لاكتساب العلم بالفرق بين الجماعة التي يجوز الحكم
ان يكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه قريب سهل لا يحتاج فيه الى دقيق النظر ولطيف
الاستدلال لان كل عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة تقتضي العادات بامتناع الكذب عليها التي م
فيما ترويه وبين من ليس كذلك والمنافع الدنيوية من التجارات ووجوه التصرفات مبنية على حصول
هذا الفرق لانه مستند الى العادة والتامل اليسير كاف فيه والدواعي الى حصوله قوية لاستناد
المعاملات كلها اليه فلا يصح في العامة ومن ليس من اهل التدقيق ان لا يعلموا الفرق هذه الاخبار و
يقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا غير مسلم لكم ما ادعيتموه من العلم الضروري وما انكرتم من ان يكون حال ما فعله
فينا من هو اقدر منا على وجه لا نتمكن من دفعه فلا ينبغي ان تجعلوا ما ذكرتموه من الحد دليلا على صحيح
للخلاف ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان العلم بالفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب ويمتنع
التواطؤ فيها العقلاء كالجلي عند كمال عقولهم وشدة حاجتهم الى التعيش والتصرف لان العلم بذلك
لقوة الدواعي اليه والبواعث عليه وقد يحصل للعقلاء هذا العلم قبل ان يختص بعضهم بالاعتقاد
الذي ذكرتم من انه صارف لهم فاذا لا يصح خلو مخالفينا من هذه العلوم على ما ادعوه ويلزم على هذا
الوجه ان لا يكون ابو القاسم البلخي عالما بان المحدثات تفتقر الى محدث لانه يعتقد ان العلم بذلك ضروري
ولا عارفا بالله تعالى ولا بشيء من صفاته واي شيء قالوه في البلخي قلنا مثله فيما تعلقوا به فان قيل اذا
جوزتم ان يكون العلم بالبلدان وما جرى مجراها ضروريا فهل تشترطون في وقوع هذا العلم الشروط
التي شرطها ابو علي وابو هاشم او تشترطون غيرها قلنا لا بد من شرط يختص مخبره وهو ان يكون من اخبر
بالخبر الذي فعل الله تعالى عنده العلم الضروري لم يسبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر لان
هذا العلم اذا كان مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه النقصان والزيادة
بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان

النظر
يعني واعتقاده هذا صارف له عن
فيجب ان لا يكون عالما بالبلدان
صح

والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى
وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين اخبار البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام الذي تفرد
الامامية بنقله والا اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان غير ممتنع قلنا ص
ان يكون السبق الى الاعتقاد مانعا من فعل العلم الضروري بالعادة كما ان السبق الى الاعتقاد بخلاف
ما يولده النظر عند اكثر مخالفينا مانع من توليد النظر للعلم فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فاولى
ان يجوز فيما طريقه العادة وليس لاحد ان يقول فيجب على هذا ان لا يفعل العلم لمن سبق الى اعتقاد
نفي المعلوم ويفعل لمن لم يسبق وكان يجب ان يكون العلم الضروري حاصلا لجماعة من المسلمين بما فيمن
ذكرناه من المعجزات وكان يجب ايضا ان يكون الامامية عالمة بالنص ضرورة وذلك انه يمكن ان
نقول ان المعلوم نفسه اذا كان من باب ما يمكن السبق الى اعتقاد نفيه ولا يعترض شبهة في مثله اما الشبهة او تقليد لم يجر استمرار العادة بفعل العلم الضروري به واذا كان مما لا يجوز ان يدعو العقلاء داع الى اعتقاد نفيه م
كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم به ضروريا واقعا عند الخبر بالعادة وليس لهم ان يقولوا
فاجيزوا ان يكون في العقلاء المخالطين لنا السامعين للاخبار من سبق الى اعتقاد منع بالعادة
من فعل العلم الضروري له وهذا يوجب ان تجوزوا صدق من خبركم بانه لا يعرف بعض البلدان الكبار
والحوادث العظام مع سماعه الاخبار وكمال عقله وذلك انا نعلم ضرورة انه لا داعي يدعو العقلاء
الى السبق الى اعتقاد نفي بلد من البلدان او حادثة عظيمة من الحوادث ولا شبهة تدخل في مثل
ذلك ففارق هذا الباب اخبار المعجزات والنص فاما القوم فانهم شرطوا شروطا ثلثة اولها ان
يكون المخبرون اكثر من اربعة وثانيها ان يكونوا عالمين بما اخبروا عنه ضرورة وثالثها ان يكونوا
ممن اذا وقع العلم بخبر عدد منهم وقع بخبر كل عدد مثلهم واعتلوا في اشتراطهم ان يكونوا اكثر من
اربعة بان قالوا لو وقع بخبر اربعة لوجب وقوعه بخبر كل اربعة فكان شهود الزنا اذا شهدوا به
عند الحاكم فلم يقع له العلم بما شهدوا به ضرورة ان يعلم الحاكم انهم كذبوا او بعضهم او انهم شهدوا
بما لم يشاهدوه وهذا يقتضي ان يرد شهادتهم متى لم يكن مضطرا الى صدقهم والاجماع على خلاف
ذلك ويمكن الطعن على هذه الطريقة بان يقال لفظ الشهادة وان كان خبرا في المعنى فهو يخالف لفظ
الخبر الذي ليس بشهادة فلا يمتنع ان يجري استمرار العادة بفعل العلم الضروري عند الخبر الذي ليس
فيه لفظ الشهادة ولا يفعله عند لفظ الشهادة وان كان الكل اخبارا كما انه قد اجرى العادة عندهم لفظا م
بان يفعله عند خبر من خبر عن مشاهدة ولا يفعله عند خبر من خبر عن علم استدلالي وان كان الكل علوما

ونفينا واما الشرط الثاني من شروطهم فدليله ان جماعة المسلمين يخبرون بان الله واحد وان محمدا عليه وآله السلام واحد م
رسول الله ولا يحصل لمخالفيهم من المجوس والبراهمة واليهود العلم بصدقهم وانما اضطروا الى العلم بما يخبرون
به من البلدان وما اشبهها ودليلهم على الشرط الثالث انه لو لم يكن ذلك معتبرا لجاز ان يكون في الناس اندم
من يخبره الجماعة الكثيرة عن مشاهدة ولا يعلم بخبرهم وتجويز ذلك يقتضي ان نصدق من خبرنا عن نفسه
بانه لا يعلم ان في الدنيا بلدا يعرف بمصر وما جرى مجراها واما البلخي فانه يتعلق في نصرة مذهبه بان
يقول لا يجوز ان يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك ومخبر الاخبار عن البلدان امر غائب عن ادراك
من لم يشاهد ذلك فلا يجوز ان يكون ضروريا لانه لو جاز ان يكون العلم بالغائب عن الحواس ضروريا
جاز ان يكون العلم بالمحسوس مستدلا عليه وربما تعلق في ذلك بان العلم بمخبر الاخبار انما يحصل بعد
تامل احوال المخبرين بها وصفاتهم فدل ذلك على انه مكتسب فيقال له في شبهته الاولى لم زعمت
ان العلم بالغائب عن الحس لا يكون ضروريا اوليس الله تعالى قادرا على فعل العلم بالغائب عن الحس
غيبة فما المنكر من ان يفعله بمجرى العادة عند اخبار جماعة مخصوصة وليس له ان يدعي ان ذلك
ليس في مقدوره كما يقول ان العلم بذاته لا يوصف بالقدرة عليه لانه يذهب الى ان العلم بالمدركات
قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه وليس يفعل العلم بذلك الا وهو في مقدوره وليس كذلك
على مذهبه العلم بذاته لانه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه وعلى هذا اي فرق بين ان يفعل
العلم بالمدرك عند ادراكه وبين ان يفعل هذا العلم بعينه عند بعض الاخبار عنه واما العلم بجواز كون
المشاهد مستدلا عليه لان معلوم ضرورة للكامل العقل ولا يصح ان يستدل وينظر فيما يعلم ضرورة المشاهد م
لان من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه فاما الشبهة الثانية فبعيدة من الصواب لانها
مبنية على دعوى من خالف الذي يسلم له من خصومه ان العلم بمخبر الاخبار عن البلدان وما يجري
مجراها يقع عقيب التامل لصفات المخبرين او لعل خصومه من اصحاب الضرورة يقولون انه يقع من غير
تقدم شيء من التامل لاحوال المخبرين وانما نعلم احوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري بكل
خبر وكعنهم واما القسم الثاني وهو ما يحصل عنده العلم باستدلال ونظر ولا بد فيه من بيان صفة المخبرين
الذين يحصل عند النظر في خبرهم العلم على جهة الاستدلال وله شروط ثلثة اولها ان يبلغ المخبرون
في الكثرة الى حد لا يجوز في العادة ان يتفق منهم الكذب عن المخبر وثانيها ان يعلم انهم لم يجمعهم على
الكذب جامع كالتواطؤ وما جرى مجراه وثالثها ان يعلم ان اللبس والشبهة فيما خبروا عنه زائلان

معها اذا كانت الجماعة تخبر عن المخبر بلا واسطة وان كانت هناك واسطة وجب اعتبار هذه الشروط التي
ذكرناها في جميع الوسائط التي بينهم وبين المخبر عنه وما يبين هذه الشروط التي ذكرناها في العلم بالخبر واضح بصحته صح
اما الشرط الاول فمن حيث كنا متى لم نعلم ان الجماعة قد بلغت من الكثرة الى الحد الذي لا يجوز معه اتفاق
الكذب منها عن الخبر الواحد لم نأمن ان يكون كذبت اتفاقا كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين واما الشرط
الثاني فانا متى لم نعلم ارتفاع التواطؤ وما جرى مجراه من تمنع جوزنا ان يكون التواطؤ وما جرى مجراه هو جمع
لها على الكذب واما الشرط الثالث فمن المعلوم ان الشبهة قد تدعو الى الكذب وتجمع الجماعات عليه كاخبار
الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لاجل الشبهة الداخلة عليهم وقامت بهم الشبهة مقام
التواطؤ في الجمع على الكذب ولا فصل فيما اشترطنا فيه ان تتقطع الشبهة واللبس بين ان يكون المخبر عنه
مشاهدا او غير مشاهد في صحة دخول الشبهة فيه لان اليهود والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح
عليه السلام لما التبس عليهم فظنوا ان الشخص الذي راوه مصلوبا هو المسيح عليه السلام وقيل ان سبب دخول الشبهة فيه صح
هو ان المصلوب قد يتغير حليته ويتنكر صورته ولان بعد المصلوب من العين يقتضي اشتباهه بغيره
والوجه في اشتراط ثبوت هذه الشروط في جميع الطبقات المتوسطة بيننا وبين المخبر عنه ان ذلك
متى لم يكن معلوما جوزنا ان الجماعة التي تلينا صادقة فيما اخبرت عنه ممن يجوز ان يتفق منهم الكذب
وعند تكامل هذه الشروط يعلم كون الخبر صدقا لانه اذا لم يخل من كونه اما كذبا او صدقا وبطل كونه
كذبا لانه لو كان كذلك لكان اما وقع اتفاقا او للتواطؤ او عن شبهة واذا بطل ذلك ولا بد من
كونه صدقا فبقي علينا ان ندل على الطريق الموصل الى العلم بثبوت هذه الشرائط اما اتفاق الكذب
عن الخبر الواحد فانه لا يقع من الجماعات والعلم باستحالة ذلك ولان حال الجماعة يخالف حال الواحد وفي
ولهذا جاز ان يخبر احد من حضر الجامع يوم الجمعة كاذبا بان الامام تنكس على ام راسه من المنبر ولا
يجوز ان يخبر بذلك جميع من حضر الجامع وهم كاذبون الا لتواطؤ وما جرى مجراه ونظيره ذلك
امتناع ذلك من الجماعة باستحالة اجتماع الجماعات على نظم بيت من الشعر على صفة واحدة واجتماعهم
على تصرف مخصوص واكل شي بعينه من غير سبب جامع مع وحشتهم جميعا كما نعلم استحالة ان يخبر احدنا من صح
من غير علم عن امور كثيرة فيكون الخبر بالاتفاق صدقا ومن المعلوم جواز ان يخبر الجماعة الكثيرة بالصدق
من غير تواطؤ ولا يجوز مثل ذلك في الكذب لان الصدق يجري في العادة مجرى ما فيه سبب جامع
من تواطؤ وما جرى مجراه لان علم المخبر بكون الخبر صدقا داع الى الاخبار وليس كذلك الكذب لان الكذب ذلك صح

يحتاج الجامع عليه وداع اليه فاما ما به يعلم فقد التواطؤ فان الجماعات التي تروي الخبر ربما بلغت من
الكثرة الى حد يستحيل عليها معه التواطؤ بالمراسلة او المكاتبة وعلى كل وجه لانا نعلم ضرورة ان جميع اهل
بغداد لا يجوز ان يتواطؤ جميع اهل الشام لا باجتماع ومشاهدة ولا بمراسلة ولا مكاتبة على ان فيمن يصح
ذلك فيه من الجماعات مشاهدة او بالتراسل او التكاتب لا بد على مجرى العادة من ان يظهر لمن خالطهم واختبر
لحوالهم والعادة شاهدة بثبوت هذا الحكم فعني ممكن فيه واما ما يقوم مقام التواطؤ من الاسباب الجامعة
كتخويف السلطان وخوف ضرره او ما يجري مجرى ذلك فظهوره وعلم الناس به على مجرى العادة ولجان
لان الجماعة لا يجوز ان تجتمع لاجل خوف السلطان على الامر الواحد الا ان يظهر لهم هذا التخويف والتي
المهوجان الى اتفاق دواعيهم وما هذه حاله لا بد من العلم به والقطع على فقده اذا لم يظهر عليه واما ما
به يعرف ارتفاع اللبس والشبهة عما خبر به الجماعة هو ان يخبر الجماعة عن امر مدرك بمشاهدة او سماع
يعلم انتفاء اسباب اللبس والشبهة عن ذلك الخبر فان لاسباب التباس المدركات معلومة يعلم انتفاؤها
حيث تنتفي ضرورة واما ما به يعلم ثبوت الشرائط التي ذكرناها في جميع الطبقات التي تروي الخبر فهو ان
العادات جارية بان المذاهب او الاقوال التي تقوى بعد ضعف وتعرف بعد فقد وتظهر بعد خفاء لا
بد من ان يعرف ذلك من حالها ويفرق العقلاء المخالطون لاهلها بين زماني نقلها ووجودها و
ضعفها وقوتها كما علم الناس كلهم ابتداء حال الخوارج وظهور مقالة الجهمية والنجارية ومن جرى مجراهم
وفرق العقلاء من سامعي الاخبار بين زمان حدوث مقالتهم وبين ما تقدم عليها وقد ذهب مخالفونا
في الامامة الى ان امتناع الكتمان واستحالته من الجماعات الكثيرة يجري مجرى استحالة الافتعال والكذب
عليهم والصحيح الذي تشهد به اصولنا واصولهم ان الجماعات لا يجوز ان تجتمع على افتعال ولا كتمان
الا لجامع يجمعها وسبب يؤلف بين دواعيها فاذا ما فقد الدواعي الجامعة لا تجتمع على افتعال ولا كتمان
وقد بينا في الكتاب الشافي ان الجماعات الكثيرة يجوز ان تكتم عداوة وحسدا او بغضا وانحرافا فضيلة
معينة لمن حسدوه وعادوه فلا يروونها ولا يذكرونها وان لم يتواطؤا ولا اخذ التشديد عليه مشاهدة
ولا مكاتبة ولا يجوز ان يفتعلوا خبرا مخصوصا بصيغة معينة من غير تواطؤ واتفاق عليه ولا يكفي في هذا
الوجه دواعي الحسد والعداوة كما في الكتمان وبينا من بسط هذه النكتة وتفريعها ما ليس هذا موضع
ذكره فان الكتاب يطول باستقصائه فهو هناك مشروح فان قيل ما انكرتم ان يكون الجماعة اذا بلغت
الى الحد الذي ذكرتموه وقع العلم الضروري عند خبرهم وبطل الاستدلال على صدقهم عادة قلنا قد

بعدم
كفى ص

بينا انه لا طريق الى القطع على ان العلم الضروري يقع عند شيء من مخبر الاخبار ثم لو سلمنا ما يذهب اليه
مخالفونا في العلم الضروري الواقع عند الاخبار لم يمتنع ان يستدل بكلامه بالتواتر على بعض الوجوه بان يكون
العدد الذي اجرى الله تعالى العادة بان يفعل عنده العلم الضروري لم يتكامل في بعض الجماعات وان دل الدليل علمنا صه
ان خبرهم لا يكون الا صدقا فيمكن على هذا التقدير ان يكون التواتر دليلا يفضي الى العلم والصحيح ما ذهب
اليه ابو هاشم من التوقف عن ذلك وترك القطع على حصول العلم الضروري لا محالة ومما يلحق من الاخبار خبرا
بما يعلم صدقه بدليل اخبار الله تعالى فانا نعلم كونها صدقا من حيث علمنا انه تعالى لا يختار الكذب لعلمه بقبحه
وبانه غني عنه كما لا يفعل سائر القبائح ويلحق بذلك ايضا خبر الرسول عليه السلام لانا قد علمنا بالمعجز صدقه
في اخباره وان شيئا من القبائح لا يجوز عليه وكل ذلك معلوم بالدليل ومما يلحق ايضا بهذا الباب خبر
الامة كلها اذا اخبرت عن شيء فالواجب ان نعلم كونه صدقا لان الدليل قد دل عندنا في جملة الامة في كل ان صه
زمان [illegible] حجة لعصمته وتفصيل هذه الجملة يجيء في الكلام في باب الاجماع ان شاء الله تعالى وقد
الحق قوم بهذا الباب ان يخبر الواحد عن شيء يشاهده ويدعي على جماعة لم تجر العادة بان لا يكذب من
يدعي عليها مشاهدة من لم يشاهد وهذا غير صحيح لانه غير ممتنع ان يكون لهذه الجماعة دواع و
بواعث الى الامساك عن هذا المخبر من وصول الى نفع او دفع مضرة فلا يجب ان يكذبوه بل ربما صدقوه الى صه
او صدقه بعضهم فاما الحاق قوم بهذا الباب خبر المخبر بحضرة النبي صلى الله عليه وآله عن شيء فلم ينكره عليه
فانه يجب ان يكون صدقا فالواجب ان نقسم هذا الموضع فنبين فنقول ان كان المخبر ادعى على النبي هذا صه
صلى الله عليه وآله المشاهدة لما اخبر عنه فلم ينكر عليه فهو دليل على صدقه وان كان اطلق الخبر اطلاقا
ولم يدع عليه شيئا فانه لا يكون امساكه عن النكير عليه دلالة على صدقه وانما قلنا ذلك لانه لا يجوز
عليه صلوات الله عليه امساكه عما لا يعلمه منكرا واذا اخبر الواحد بحضرته بما لا يعلمه فهو مجوز في
خبره الصدق والكذب وقد الحق قوم بهذا الباب ان يعلم ان الامة اجمعت على العمل بخبر بعض الاخبار
لاجله وادعوا ان ذلك يدل على كون الخبر حجة مقطوعا بها لانه لو لم يكن كذلك لرده بعض
وقبله بعض آخر وادعي ان عادتهم بذلك جارية وهذا ليس بصحيح لان اجماعهم على الحكم يعلم صحته
فاما ان يعلم صحة الخبر الذي عملوا به ولاجله فلا يجب ذلك لانهم قد يجمعون على طريقة الظن كالقياس
والاجتهاد واخبار الآحاد والعادة المدعاة غير صحيحة ولا معلومة وقد استقصينا في الكتاب الشافي الكلام الآحاد و صه
في هذه النكتة [illegible] في صحة الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لا تجتمع امتي

على ص

على الخطأ مثل هذه الطريقة تفصيل فيما يعلم كذبه من الاخبار باضطرار او بالكتاب اعلم ان الخبر انما يعلم باضطرار
او الكتاب ان مخبره ليس على ما تناوله بعينه او لاستغنيه ومثال ما يعلم بطلانه باضطرار خبر من اخبر
بان السماء تحتنا والارض فوقنا وان فيلا بحضرتنا ونحن لا نراه مع السلامة وارتفاع الموانع واما الخبر
الذي يعلم بطلانه بالكتاب فهو كل خبر علمنا ان مخبره ليس على ما تناوله بدليل عقلي او الكتاب او
السنة او الاجماع ويلحق قوم بهذا الباب لواحق منها ان يكون الخبر لو كان صحيحا لوجب قيام
الحجة به على المكلفين فاذا لم يقم به علم انه باطل ومنها ان يكون الخبر مما لو كان صحيحا لعلم اهل العلم
اذا فتشوا عنه ذلك فاذا لم يعلم مع التفتيش علم كونه كذبا ومنها ان يكون الخبر عند ما تقوى الدواعي
الى نقله وتمنع من كتمانه فاذا لم ينقل كما نقلت نظائره علم بطلانه ومنها ان يكون في الاصل وقع
شائعا ذائعا ومثله في العادة لا يضعف نقله بل يكون حاله في الاستمرار كحاله في الاول واعلم ان هذه
الوجوه ان صح كلها او بعضها فانما هي تفصيل لما اجملناه في قولنا بدليل عقلي لان الامر والادلة العقلية
المبنية على العادات واعتبارها اليها تقع من الحق هذه الوجوه فما صح منها يمكن او ببعض هو داخل
في الجملة التي ذكرناها والكلام في تصحيح كل واحد من هذه الوجوه الملحقة يطول جدا ويخرج من الغرض
لكنا نشير الى جملة كافية اما الوجه الاول فلا يصح على اطلاقه لانه غير ممتنع ان يتفق دولتى الائمة الى
كتمان حادث من الحوادث او حكم من الاحكام حتى لا ينقله منهم الا الاحاد فلا يجب اذا ان نقطع على
بطلان خبر الواحد عنه من حيث لم ينقله الجميع الا بعد ان يعلم انتفاء الدواعي عن طيه وكتمانه وقلته
مع العادة لا يجوز ذلك فيه فاما اذا لم يعلم ذلك جوزنا كون الخبر صدقا وان لم ينقله الجميع او الاكثر
وقولهم لا يجوز ان يكلفنا امرا ثم لا يقيم الحجة علينا صحيح الا انه ليس كل حجة على هذا الحكم هو اخبار
الجماعات وغير ممتنع ان تكون الحجة به قائمة وان كتمه الاكثر من جهة قول امام الزمان اذا بينه واوضحه
عنه والوجه الثاني يجري مجرى الاول في فساد اطلاق القول فيه ووجوب تقييده بما شرطناه
والوجه الثالث فلا شبهة في انا اذا علمنا ان الدواعي الى نقله ثابتة والصوارف عن ذلك مرتفعة
ثم لم ينقل علمنا بطلانه وبقي ان يكون ذلك معلوما وربما ادعيت هذه الحال فيما هو بخلافها ولهذا
نكذب الواحد اذا اخبرنا ان بين بغداد وواسط مدينة هي اكبر من بغداد واكثر اهلا ونكذب من ادعى ان بان م
القرآن عورض وعول على رواية الواحد لانا نعلم كثرة اعداء الدين وانتشارهم في الشرق والغرب فكان
يجب ظهور نقل هذه المعارضة فيهم ان منع من انتشارها بين المسلمين خوف منهم والوجه الاخر شرط

عح
ولحال هذه علم كونه كذبا
ان يكون الحاجة ما
باب الدين الى نقله
لم ينقل

فيهم ان يكون العادة تمنع من ضعف مثله توجب استمرار الشياع والاذاعة فيه ومع هذا الشرط الامر على
ما ذكرناه فصل فيما لا يعلم كونه صدقا ولا كذبا من الاخبار اعلم ان كل خبر روي على الطريق من ضرورة ولا
اكتساب الى العلم بكونه صدقا ولا كذبا فان التجويز لكلا الامرين قائم فيه وقد قطع قوم على كذب اخبار مروية ان صح
عن النبي صلى الله عليه واله كذبا وتعلقوا بما روي عنه عليه السلام من قوله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده
من النار وبما روي من قوله عليه السلام ستكثر الكذابة علي وليس في ذلك معتمد اما الخبر الاول فيقتضي
الوعيد ولا يعلم وقوع الفعل لا محالة والخبر الثاني خبر واحد لا يوجب القطع على صحة مخبره فالصحيح
ما قلناه من التجويز من غير قطع وانما يعلم كذب بعض الاخبار المروية عنه عليه السلام والاحكام على سبيل الوصف دون
التعيين فنقول كل خبر دل ظاهره على اجبار او تشبيه او ما جرى مجرى ذلك مما علمنا استحالته من غير
قرينة ولا على وجه الحكاية وكان احتماله للصواب بعيدا متعسفا وجب الحكم ببطلانه لان الحكمة والادب
يمنعان من الخطاب بما يحتاج الى تعسف وتكلف شديد حتى يحتمل الصواب واما كون الخبر صدقا في الحال
لكونه كذبا الا انه لا خبر روي الا ويحتمل الصدق والكذب وليس يجوز ان يجعل وجوب العمل به دليلا
على كونه صدقا الا انا قد نعمل بما يجوز كونه كذبا من شهادة الشاهدين بلا خلاف فصل في ان خبر الواحد
لا يوجب العلم اعلم ان الصحيح ان خبر الواحد لا يوجب علما وانما يقتضي غلبة الظن لصدقه اذا كان عدلا
وكان النظام يذهب الى ان العلم يجوز ان يحصل عنده وان لم يجب لانه يتبع قرائن واسبابا ويجعل
العمل تابعا للعلم فمتى لم يحصل علم فلا عمل وقال بعضهم ان خبر الواحد يوجب العلم الظاهر ويقسم العلم يعني به الظن صح
الى قسمين وفي الناس من يذهب الى ان كل خبر وجب العمل به فلا بد من ايجابه العلم ويجعل العلم تابعا
للعمل واقوى ما ابطل به قول النظام ان المخبر مع الاسباب التي يدعيها ويحصل عندها العلم كما ادعى ذكرها
المجاز انكشافه عن باطل وقد علمنا ان المخبر عن موت انسان يجتمع مع حصول الاسباب التي يدعيها
من البكاء عليه والصراخ واحضار الجنازة والاكفان نجوز ان ينكشف عن باطل فيقال انه اغمي عليه او لحقته
سكتة او ما اشبه ذلك والعلم لا يجوز انكشافه عن باطل ولم يخرج عن الطريقة الفاسدة فان يجوز ان ببطلان صح
ان لا يقع العلم بالتواتر لفقد بعض هذه الاسباب فكنا نصدق من خبر [illegible] لا نعلم شيئا بالاخبار بان لا تكون
الاسباب حاصلة واما الزام النظام انه لو اوجب خبر الواحد العلم في موضع لاوجبه في كل موضع فكان
النبي يستغني عن ظهور معجز والحاكم متى لم يعلم صدق المدعي [illegible] انه علم انه كاذب فان ذلك لا يلزمه
لان له ان يقول من اين لكم ان كل خبر يجب منه العلم فلا بد من تجويز التعبد امثاله العلم عند

النظام لا يجب من مجرد الخبر بل عنده وعند اسباب يذكرها وليس مثل ذلك في خبر مدعي النبوة ولا في خبر المدعي عند
الحاكم فاما من جعل انه يقتضي العلم الظاهر بخلاف قول من قال لانه سمى غالب الظن علما واما من جعل العلم
تابعا للعمل فقوله باطل لانه عكس الشيء والعمل يجب ان يتبع العلم الا ان يتبع العلم العمل وقد وجب العمل بالاخبار
كثيرة من غير حصول العلم كالمخوف من سبع في طريق والشهادات ونحوها فصل في ذكر الدلالة على جواز
التعبد بالعمل بخبر الواحد لا يجوز من جهة العقل ورود العبادة بالعمل بها والصحيح ان ذلك جائز وعلى ان
كانت العبادة ما وردت به على ما سنبينه في الباب الذي يلي هذا ان شاء الله تعالى والذي يدل على
جواز ورود العبادة بالعمل به ان يبين ان خبر الواحد يمكن ان يكون طريقا الى معرفة الاحكام وانه
يجري في جواز كونه دلالة مجرى الادلة الشرعية كلها من كتاب وسنة واجماع وان اختلف وجوه دلالته
كما اختلفت وجوه هذه الادلة الشرعية ولم يخرج بهذا الاختلاف من كونها ادلة وانما جاز ان يكون
خبر الواحد دلالة بان يدل القرآن او السنة على وجوب العمل به اذا كان المخبر به على صفة مخصوصة الا
ترى انه لا فرق في العلم بتحريم الشيء بين ان يقول النبي عليه السلام انه حرام وبين ان يقول اذا اخبركم عني
من صفته كذا وكذا بتحريمه لان على هذه الوجوه كلها نعلم التحريم وان اختلفت وليس لاحد ان يقول
فامنعوا الغلط من الواحد اذا كان الامر على ما ذكرتموه وذلك انه غير ممتنع ان يجعل الرسول عليه السلام قول الواحد دلالة
مع جواز الغلط عليه مثال ذلك انه عليه السلام لو قال اذا اخبركم عني ابو ذر بشيء فهو حق كانت الثقة حاصلة
عند خبره فلو قال عليه وآله السلام اعملوا بما يخبركم به فلان فهو مصلحة لكم وجب العمل وان لم يحصل الثقة وجرى
مجرى قضية الحاكم بان يعمل عليها فتحصل له الثقة ويتعبد بان يعمل بالاقرار وان لم يحصل الثقة وان
كانت الحال انها اقرب وتعبده بان يعمل بالبينة وهي من الثقة ابعد من الاقرار ومما يدل ايضا على جواز
التعبد بخبر الواحد ان العمل في كثير من العقليات قد يتبع غلبة الظن فالذي يمنع من مثل ذلك في
الشرعيات ويدل عليه ايضا ورود التعبد بقبول الشهادات والاجتهاد في جهة القبلة وقيم
المتلفات وكل هذا من باب واحد وقد تعلق من منع من جواز التعبد بخبر الواحد باشياء اولها قولهم ان
الشرائع لا تكون الا مصالح لنا وبخبر الواحد لا نعلم ان ذلك مصلحة ولا نامن كونه مفسدة وثانيها
انهم قالوا اذا لم يجز ان يخبر بما لم نامن كونه كذبا كذلك لا يجوز ان نقدم على ما لا نامن من كونه مفسدة
وثالثها ان قول الواحد وصلة الى قول الرسول عليه وآله السلام واذا لم يكن قول الرسول صلى الله عليه وآله الا
بمعجز ودليل على القطع على صدقه فخبر الواحد بذلك ورابعها ان الرسول صلى الله عليه وآله انما لم يجز العمل

اعلم ان في المتكلمين من دفع خبر الواحد م

الباب صح

خبر به فلان فحرموه ولا فرق بين ذلك وبين ان يقول اذا اخبركم عني بتحريمه صح

صلاح م

العبادة

المرسل م

بقوله ولا معجز يدل على صدقه لجواز الغلط فهذه العلة قائمة في خبر الواحد وخامسها ان العمل من جهة
ان يتبع العلم واذا لم يعلم صدق الواحد لم يعلم بخبره ولو جاز العمل ولا علم لجاز تخمينا وتخيّنا وسادسها انه لو
جاز العمل بخبر الواحد في بعض الاحكام جاز في سايرها حتى في الاصول واثبات القران والنبوات وفرقوا
بين العمل بخبر الواحد وبين الشهادة بان الشهادة تقتضي ما يتعلق بمصالح الدنيا ودفع المضار عنها
واجتلاب المنافع وما يجوز فيه البدل والصلح ويتعلق بالاجتهاد ويخالف المصالح التي لا يعلمها الا
الله تعالى ويخالف ذلك ايضا المعاملات التي تجري مجرى الاباحات وترجع الى الرضا والسخط وطيب النفس
وسابعها انه لو جاز التعبد بالعمل بخبر الواحد العدل لجاز ذلك في خبر الفاسق لانه لا فرق في العقول
بينهما في ان الثقة لا تحصل عند خبره فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا الشرائع لا بد من كونها مصالح على
ما ذكروا ولا بد من طريق للمكلف الى العلم بذلك اما على الجملة او التفصيل فاذا دل الدليل على وجوب العمل
بخبر الواحد اذا كان على صفة ما اذا غلب في الظن صدقه علمنا كون ما اخبر به صلاحا وامنا من الاقدام
على المفسدة كما نعلم كون قطع يد السارق عند البينة او الاقرار صلاحا ولولا ذلك كان مفسدة وينقض
ايضا هذه الطريقة بالشهادات اذا عمل بها في الحدود ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا لو جاز في الخبر ان يثبت
امارة للمكلف يامن بها من كونه كذبا لجاز ان يكلف في الاخبار ما كلفه في الافعال وينتقض ذلك عليهم
بالاقرار والبينات في الحدود وغيرها ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ورابعا فان الوجهين يفارقان
الرسول لو كان لنا طريق غير المعجز وليس كذلك الخبر لان لنا طريقا نامن به كون العمل مفسدة وهو
ما بيناه من قيام الدلالة على وجوب العمل بخبره وتنتقض هذه الطريقة ايضا بالشهادات والاقرارات
وبكل شيء عمل به مع ارتفاع الثقة بالصدق ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا لا شبهة في ان العمل يتبع
العلم لكن من اين قلتم انه يتبع العلم بصدق المخبر وما انكرتم ان يتبع العلم بالامارة بصدق المخبر والخبر يتبع
العلم بوجوب العمل بقوله مع تجويز الغلط عليه وتنتقض هذه الطريقة ايضا بالشهادات والاقرارات
والرجوع الى قول المفتي والحاكم ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا اليس يمتنع عقلا وتقديرا ان يثبت جميع
اصول الشريعة باخبار الاحاد لمعات تعلم بالمعجز صدق الرسول عليه السلام ونعلم من جهته ذلك وان كان قد
ثبت الشرع الان بخلاف ذلك والكلام انما هو على الجواز وقد بينا جوازه ثم يعارضون بالشهادات
والاقرارات والرجوع الى الحكام مثل ذلك في سائر الاصول فاما القران فاثباته وهو معجز دال على صدق
الرسالة بخبر الواحد لا يجوز لان الثقة بنبوته وصدقه لا تحصل الا مع الثقة بمعجزه ولو فرضنا

يعلم م

ذلك م

على م

الحكم ص

ليس لنا طريق نعلم به صدقه غير المعجز ونعلم به كون ما يحمله مصلحة لجاز فيه ما جاز في خبر الواحد واما لم نعلم صدق مدعي الشرع قبل ظهور المعجز لانه لا طريق الى العلم بقوله الا العلم بمعجزه

بعد

بنبوته

ان نبوته صلى الله عليه وآله وسلم تثبت بغير القرآن من المعجزات لجاز اثبات القرآن بخبر الواحد فاما اثبات النبوات بخبر
الواحد فانه غير جائز لان ذلك ينقض خبر الواحد ولانه لا طريق الى وجوب العمل بقول النبي عليه السلام الا العلم
بالمعجز الدال على الصدق وحصول الثقة واما تفرقتهم بين قبول الشهادات وقبول خبر الواحد فليس بصحيح
لانا نقبل الشهادة في الحدود وهي مختصة بمصالح الدين وبعد فان العقل يحظر انتزاع مال زيد و
دفعه الى عمرو وبالشهادة يفعل ذلك ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعا انه جائز من جهة العقل ان يتعبد
الله تعالى بالعمل بخبر الفاسق ولا فرق في الجواز بين العدل والفاسق فاذا جعلنا قول المخبر كالسبب او
كالشرط في العبادات جازت العبادة عقلا بالعمل بقول من يغلب على الظن كذبه كما يجعل زوال الشمس
وطلوع الفجر سببا للاحكام فان قيل اذا كان لا بد من تمييز الحجة من الشبهة فكيف يتميز ذلك في خبر
الواحد قلنا بان يجعل لاحدهما امارة يتميز بها من الاخر فصل في اثبات التعبد بخبر الواحد او نفي
ذلك والصحيح ان العبادة ما وردت بذلك وان كان العقل مجوزا للتعبد بذلك وغير محيل له
على ما مضى في الدليل ووافق على ذلك من منع عقلا من العبادة به من النظام وغيره من المتكلمين وذهب
المتكلمون واكثر الفقهاء الى ان العبادة قد وردت بالعمل بخبر الواحد في الشريعة وكان ابو علي الجبائي
لا يعمل بخبر الواحد في الشريعة ويعمل بخبر الاثنين فصاعدا ويجريه مجرى الشهادة والذي يدل على
صحة ما ذهبنا اليه انه لا خلاف بيننا وبين محصلي مخالفينا في هذه المسألة ان العبادة بقبول خبر
الواحد والعمل به طريقة الشرع والمصالح تجري مجرى سائر العبادات الشرعية في اتباع المصلحة وان
العقل لا دلالة عليه واذا فقدنا في ادلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به علمنا انتفاء العبادة به كما نقوله
في سائر الشرعيات والعبادات الزائدة على ما اثبتناه وعلمناه وعلى هذه الطريقة نقول كلنا في نفي
صلاة زائدة وصوم شهر زائد على ما عرفناه وفي ان مدعي النبوة ولا معجز على يده ليس بنبي وليس
لاحد ان يقول للقائلين انه لا صلاة زائدة على الخمس مفروضة ولا صيام مفروض زائد على شهر رمضان
بالاجماع لانا نعلم انهم لو لم يجمعوا اجماع الذين خالف بعض الخبر لكان المفزع الى هذه الطريقة التي ذكرنا
وقد بينا صحة الاعتماد على هذه المسألة الطريقة وابطال الشبهة من اشتبه عليه ذلك في مواضع من
كلامنا واستقصيناه ويمكن ان يستدل بمعنى هذه الطريقة بعبارة اخرى وهو ان نقول العمل بالخبر
لا بد من ان يكون تابعا للعلم بصدق المخبر او العلم بوجوب العمل به مع تجويز الكذب وقد علمنا ان خبر الواحد
لا يحصل عنده علم بصدقه لا محالة فلم يبق الا ان يكون العمل به تابعا للعلم بالعبادة بوجوب العمل به ولنا

الباب م

لم يجدوا دليلا على وجوب العمل به نفيناه وقد تعلق مخالفونا باشياء اولها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس يكونون منذرين
لهم الا ويلزمهم القبول منهم وربما قالوا ان معنى الاية ولينذر كل واحد منهم قومه واذا صح لهم ذلك استغنوا
عن التشاغل بان اسم طائفة يقع على الواحد كما يقع على الجماعة وتعلقهم في ذلك بقوله تعالى وليشهد
عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وثانيها قوله تعالى ان الذين يكتمون
ما انزلنا من البينات وحظر الكتمان يقتضي وجوب الاظهار ولا يجب الاظهار الا للقبول وثالثها قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة والظاهر يقتضي ان العدل في
هذا الحكم بخلاف الفاسق ورابعها ان الله تعالى قد امر رسوله صلى الله عليه وآله بالابلاغ في مواضع من الكتاب لا
تحصى والابلاغ يكون بالتواتر وما يوجب العلم لوجب ان يكون العلم بفروع العبادات كالعلم باصولها
وكذلك فروع المعاملات كلها معلوم ضرورة خلاف ذلك وخامسها وهي الطريقة التي يعولون
عليها كلهم ويعتمدون واياها يقصدون ان الصحابة مجمعون على العمل باخبار لا تبلغ التواتر و
ذلك اظهر فيما بينهم من كل شيء كان نظاما ويذكرون رجوعهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين الى
ازواج النبي صلى الله عليه وآله عند اختلافهم في ذلك وعمل عمر بن الخطاب بعد التوقف والتردد
في جزية المجوس على خبر عبد الرحمن ثم اجمعوا على ذلك وبعمله في دية الجنين على خبر حمل بن مالك
وبعمل ابي بكر في ميراث الجدة على قول الواحد او الاثنين وبما روي عن امير المؤمنين عليه السلام من قوله
كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله حديثا نفعني الله ما شاء ان ينفعني به واذا حدثني
عنه غيره استحلفته فاذا حلف صدقته وحدثني ابو بكر ورجوعه في حكم المذي الى خبر المقداد قالوا وجرى هذا
بين عامل بهذه الاخبار وبين تارك للنكير عليه ولو كان ذلك خطأ لكانوا قد اجمعوا على الخطأ وعندنا ذلك
غير جائز عليهم وسادسها ان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث عماله ورسله الى البلاد للدعاء الى
شريعته وانما كانوا يعملون على مجرد ابلاغهم لعقل كونهم رسلا والعمل بما يؤدونه وسابعها حمل قبول خبر
الواحد مع تجويز الغلط عليه على قبول قول المفتي مع تجويز ذلك عليه وربما حملوا ذلك على الشهادات و
اخبار المعاملات وثامنها ان الضرورة تقود الى قبول اخبار الاحاد بان اذا حدثت الحادثة وليس فيها
حكم منصوص وتاسعها طريقة وجوب التحرز من المضار كما يجب التحرز من سلوك الطريق اذا اخبر مخبر بان
فيه سبعا او ما اشبهه فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا انا اذا سلمنا ان اسم الطائفة يقع على الواحد لا ينفي

والاحاد معا الا انه لو
اختص بالتواتر صح

وصدق ابو بكر م

فلا دلالة لكم في الاية لانه تعالى سماهم منذرين والمنذر هو المخوف المحذر الذي ينبه على النظر والتامل ولا يجب
تقليده ولا القبول منه بغير حجة ولهذا قال تعالى لعلهم يحذرون ومعنى ذلك ليحذروا ولو اراد ما ادعوا لقال لعلهم
يعلمون او يقبلون والنبي عليه السلم انما سميناه منذرا وكان قبول قوله واجبا من حيث كان في ابتداء دعوته يكون
مخوفا فاما اذا استقر دليل نبوته وجب العمل بقوله ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا اما الكتمان فلا يستعمل الا فيما يجب
اظهاره وما تقوى الدواعي الى ذلك فيه فمن اين لكم ان خبر الواحد لهذه الصفة حتى يطلق فيه الكتمان والاية
تدل على الاختصاص بنقل القران لانه قال ما انزلنا من البينات والهدى وما انزله الله تعالى هو القران ويقال لهم
فيما تعلقوا به ثالثا هذه الطريقة مبنية على دليل الخطاب وقد بينا فيما تقدم فساد ذلك وبعد فالتعليل في
الاية اولى ان يعول عليه من دليل الخطاب وهو قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة وهذه العلة قائمة في خبر العدل
وقد قيل ان هذه الاية نزلت في الوليد بن عقبة وقد ولاه النبي صلى الله عليه وآله صدقات بعض العرب فعاد
اليه يذكر انهم منعوا الصدقات وقد همّ عليه السلم بارسال الجيوش اليهم فنزلت الاية بيانا وليعلم الرسول عليه السلم ان الوليد له م
بهذه الصفة لانه انما ولاه على ظاهر امره ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا ليس يجوز ان يؤمر بان يبلغ الا ما هو حجة
في نفسه يجب العمل به وهذا يقتضي ان يدل على ان خبر الواحد بهذه الصفة حتى يصح الابلاغ به ومن مذهب
خالفكم في هذه المسألة ان الابلاغ لا يصح الا بما هو حجة توجب العلم او متواتر او اجماع او قول امام معصوم نائب
منه عليه السلم وخليفة له بعد وفاته ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا انتم تعلمون باي شيء تدفع الامامية هذه الطريقة
وهو انما تقول انما عمل بالاخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم
فالامساك عن النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لانا قد بينا انه شرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون
له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك فبطل ان يكون ما ذكروه اجماعا غير انا نعدل عن استيفاء
هذه الطريقة في هذا الكتاب لانها تخرج الى الكلام في الامامة وتنتقل من اصول الفقه الى اصول الدين ولانها تخرج وم
تثقل على الفقهاء لوحشتهم وما نؤثر ما ينفرون منه وان كان قد عدل كثير ممن خالفنا في اياسنا وتعلقوا وتوصلوا الى كل
ما يثقل علينا من غير حاجة بهم في الموضع اليه فاما من خالف في كون الاجماع حجة من النظام وغيره ممن لحال العلم بصحة
اجماع الامة على شيء او لجاز ذلك المتقدم كانه لا دليل يدل على [illegible] الا به حجة فانه يدفع ايضا هذه الطريقة بان
يقول اكثر ما فيها الاجماع على العمل بعين الاخبار [illegible] في الاجماع وهذه الطريقة لا ترضينا لانا
نذهب الى ان في اجماع الامة الحجة ولا يجوز ان يجمعوا على باطل وقد اعتمد ذلك كله على هذه الطريقة وجعلنا
من الكلام ان قطعنا ان جميع ما دفعوا اليه بعيد علينا انما هي اخبار احاد لا توجب علما فانهم دلوا على ان خبر الواحد

حجة باخبار الاحاد وكيف يعولون على ما احسن احواله ان يوجب الظن فيما طريقه العلم والقطع لانهم يدعون
القطع والعلم بان الله تعالى تعبدهم بالعمل باخبار الاحاد في الشريعة فلا عجب ان يعولوا على ما لا يوجب العلم وقد
حملهم سماع هذا الطعن منا على ان ادعوا انهم يعلمون ضرورة عمل الصحابة على اخبار لا تبلغ حد التواتر وانما
لم يعولوا ههنا على خبر الواحد حتى يدخل ابو علي الجبائي معهم لانه لا يعمل بخبر الواحد اذا انفرد ويذكرون
ان العلم بذلك يجري مجرى العلم بانهم كانوا يرجعون في الاحكام الى القرآن والسنة المتواترة وكما نعلم رجوع
العوام منهم الى فتوى المفتي قالوا ان ذكر الاخبار ليطابق الجملة التفصيل وربما قالوا كما نعلم ضرورة سخاء
حاتم وان لم نعلم تفاصيل ما يروى من عطاياه وجوائزه وكذلك شجاعة عمرو بن معدي كرب والجواب عن هذا
الذي حملوا انفسهم عليه عند ضيق الحيلة عليهم ان الضرورة لا تختص مع المشاركة في طريقها والامامية وكل مخالف
لهم في خبر الواحد من النظام ومتابعيه وجماعة من شيوخ متكلمي المعتزلة كالقاساني والاسرع يخالفونهم فيما
ادعوا فيه الضرورة مع الاختلاط باهل الاخبار ويقسمون على انهم لا يعلمون ذلك ولا يظنونه فان كان يتوهمهم
فعلتم ما لا يحسن وكلامكم عبث والفرق بين الرجوع الى القرآن والتواتر وبين خبر الواحد واضح لان ذلك لما كان معلوما
ضرورة لم يخالف فيه عاقل والخلاف في هذه الدعوى ثابت وكذلك القول في رجوع العامي الى المفتي وكذا القول
في سخاء حاتم وشجاعة عمرو ولان من خالف في ذلك لا يناظر ويقطع على بهيمته ومكابرته وليست هذه صفة نقطع صح
من خالف في اخبار الاحاد وبعد فاذا كنتم تعلمون على الجملة ان القوم عملوا على اخبار الاحاد فلا فائدة في
ذكركم هذه الاخبار المعينة وتدوينها في الكتب لانها تقتضي الظن على اجل احوالها واي ثمرة للظن مع العلم الضروري
وقولهم ليطابق التفصيل الجملة كلام لا تحصيل له لان التفصيل الذي جاءت به هذه الاخبار غير معلوم والجملة
هي التي يدعون العلم بها فلا تطابق بين معلوم وغير معلوم ثم يقال لهم كما احترزتم لابي علي في عبارتكم عما يتعلق بدعوى
العلم الضروري وقلتم نعلم ضرورة انهم عملوا على ما لا ينتهي الى التواتر من الاخبار الا احترزتم للنظام ومن وافقه
ممن نفى العمل باخبار الاحاد وكلهم لا يحصل عنده علم ولا يقين فليس النظام ومن وافقه دون ابي علي
واصحابه ومن العجب قولهم انهم انما عملوا على العمل باخبار الاحاد لنص من الرسول صلى الله عليه وآله قاطع على
ذلك وانما لا يوجد هذا النص المعين في النقل لان الاجماع قد اغنى عن نقله وهذا فاسد لان قيام حجة
بدلالة لا يغني عن اخرى ولو كان الرسول عليه السلام قد نص على وجوب العمل بخبر الواحد نصا معينا مفصلا لوجب
كون نقل هذا النص والتواتر به حسنا وان ينعقد الاجماع على مضمونه لان الحجج قد تترادف وتتضاعف وبعد
فقد بينا انه لا اجماع على ما ذكروه فضلا عن التواتر بالنص عليه فاما الوجه الثاني من الكلام على هذه الطريقة

لذا سلمنا صحة كل شي ورد من هذه الاخبار المعينة ولم يقدح فيها ولا طالبنا بدلالة على صحتها فهو ان يقول المعلوم انهم عملوا عند هذه الاخبار والعمل عندها يحتمل ان يكون عملوا بها ولاجلها كما يحتمل ان يكونوا ذكروا عند ورودها سماعهم من النبي صلى الله عليه وآله لذلك ويحتمل ايضا ان الخبر نبههم على طريقة من الاجتهاد تقتضي اثبات ذلك الحكم فكان العمل على الاجتهاد لا بالخبر وانما كان الخبر حظ التذكير والايقاظ فان قالوا هذا يقتضي العدول عن المعلوم الى المجهول لان رواية الخبر معلومة وعملهم عنده معلوم ايضا وما يدعونه من علم بذلك سبق ذكره هذا الخبر مجهول وكذلك تنبيههم على طريقة من الاجتهاد ايضا مجهول ولا يعدل عن المعلوم الى المجهول قلنا المعلوم رواية الخبر وعملهم عنده وتعليل هذا العمل بانه من حيث قامت الحجة عليهم بوجوب العمل باخبار الآحاد مجهول غير معلوم وانما هو مجوز كما ان صرف عملهم الى الذكر والعلم السابق او التنبيه على طريقة من الاجتهاد ايضا مجهول ومن باب الجائز فاما الامر الدال على امر مجهول جائز كونه كما انه جائز كون غيره فكيف رجحتم قولكم على قولنا والتساوي حاصل بين الوجوه الثلث فرضنا من فقد الدليل القاطع ويكفيكم لهم ان يقولوا ما تذكرونه يقتضي انه لا تاثير للخبر والعمل عنده يقتضي ان له تاثيرا وذلك التاثير حاصل للخبر على كل حال فاما ان يكون حجة في وجوب العمل على ما ادعوه او يكون مذكرا بالسماع تقدم وعلم سبق او يكون منبها على طريقة من الاجتهاد والتاثير حاصل على كل حال ويقال لهم فيما تعلقوا به من انفاذ الرسل والعمال الذين كان ينفذهم رسول الله صلى الله عليه وآله الى البلدان فاول شي كانوا يدعون اليه بلا خلاف بيننا وبينهم المعرفة بالله تعالى ثم تصديق النبي عليه السلم في نبوته ودعوته ثم يدعون الى الشرائع ومعلوم ان قول الرسل ليس بحجة في توحيد الله وعدله ولا في العلم بنبوة نبيه عليه السلم فكيف امر الرسل بالدعاء الى ما ليس قولهم حجة فيه فاذا قالوا الرسل حظهم الانذار والتنبيه على النظر في الحجج والادلة قلنا فاجروا الشرائع هذا المجرى وقولوا ان هولاء الرسل المنادى هم الى الشرائع لا لان قولهم حجة فيها بل التنبيه على النظر في اثباتها والرجوع الى المتواتر وما يجري مجراه في العلم بها فلا فرق بين الامرين ثم يقال لهم لا بد من ان يكون الذين في اطراف الارض قد قامت عليهم الحجة بالعمل باخبار هولاء الرسل حتى يجب عليهم العمل باخبارهم وليس يجوز ان يعلموا ذلك من جهة هولاء الرسل لان اخبار هولاء الرسل اكثر ما يوجب الظن وهي غير موجبة للعلم ووجوب العمل باخبارهم يجب ان يكون معلوما مقطوعا عليه فاذا قيل تعلم ذلك بالاخبار المتواترة التي ينقلها اليهم الصادر والوارد قلنا فاجيزوا ايضا ان يعلموا الشرائع التي طالبهم بالعمل بها هولاء الرسل من جهة [illegible] الشايع الذايع ويكون حكم ما تطوع من الشرع في طريق العلم حكم العلم بانهم متعبدون بالعمل باخبار [illegible]

العبادة

يجوز ابعض الامرين فرقا وبقينا الكلام فيما تعلقوا به سابقا من هذه الطريقة انما تدل على جواز ورود التعبد بالعمل
باخبار الآحاد ولا تدل على ثبوته والجواز لا خلاف بيننا فيه وانما الخلاف في الوقوع فان قسم من خبر الواحد
على المفتي بعلة فقهية جامعة بينهما كان لنا قبل النظر في صحة هذه العلة ان نقول لكم التعبد بالعمل بخبر الواحد
عندكم معلوم مقطوع عليه ولا يجوز اثبات مثله بطريق الاجتهاد الذي يقتضي الظن وقد فرق بين المفتي ومخبر
الواحد بان المفتي يجب ان يختص بشروط مثل ان يكون من اهل الاجتهاد ولا يجب مثل ذلك في خبر الواحد
والمفتي يخبر عن نفسه والمخبر الواحد يحكي عن غيره والمستفتي مخير في العلماء وليس كذلك سامع خبر الواحد
والكلام على حمل ذلك على الشهادة يجري مجرى الكلام على من حمله على قول المفتي من انه قياس لا يسوغ في مثل — والقياس صح
هذا الموضع وقد قال بعض المحصلين من العلماء ان الشهادة اصل في بابها فكل فرع منها اصل في بابه فكما
لا يقاس بعضها على بعض فكذلك لا يقاس الاخبار على الشهادة وكما لم يقس عليها الفتيا فكذلك لا يقاس خبر — عليها
الواحد على ذلك ولو قيس خبر الواحد على الشهادة لوجب ان يكون العدد فيه مطلوبا كما انه مطلوب في — [illegible]
الشهادات على كل حال فاما اخبار المعاملات فلا تشبه ما نحن فيه لانها مستندة الى امرين احدهما الحق بالعقليات
وهو قبول الهدايا والاذن في الدخول والشرع ورد بما قلناه ذلك لا باستئناف حكم له ولذلك لم يميز العقلاء فيه — دخول صح
من خبر ولا البالغ من الصبي لان المعول في ذلك على غلبة الظن وما يقع في القلب والقسم الثاني ما يجري
مجرى الشرع من قبول قول الواحد في طهارة الماء ونجاسته وفي القبلة ودخول الوقت وهذا فرع من فروع
خبر الواحد فلا الاول يجوز ان يجعله اصلا لانه عقلي ولا الثاني لانه فرع وتابع وبقي الكلام فيما تعلقوا به
ثالثا الضرورة انما تعود في الحوادث والى ما هو حجة في نفسه فعولوا على ان خبر الواحد حجة في الشريعة حتى
يرجع اليه في الحوادث ومن نصر الفكر في هذه المسألة يذهب الى انه لا ضرورة فيه تدعو الى خبر الواحد
لانه لا حادثة الا وعلى حكمها دليل يوجب العلم ومنهم من يقول اذا فقدنا الدليل رجعنا الى حكم العقل فلا
ضرورة ههنا كما تدعون وبقي الكلام فيما تعلقوا به رابعا لا يجب العمل على خبر الواحد في الاحكام الشرعية
للتحرز من المضار كما يجب مثل ذلك في المضار العقلية لان المضار في الدين يجب على السمع مع التكليف لنا
ان يبينها ويدلنا عليها بالادلة القاطعة فاذا فقدنا ذلك علمنا انه لا مضرة دينية من هذا الوجه وليس كذلك — نقص نأمن ان يكون فيما خبر به الواحد مضرة دينية صح
المخبر عن سبع في الطريق لانا لم نأمن ان يكون صادقا وان لم يصح قيام دلالة على كون السبع فيه فيجب علينا
التحرز من المضرة بالعدول عن سلوك الطريق ومع هذه الطريقة فيجب عليهم ان يكون الفاسق كالعدل
والمؤمن كالكافر وان يكون المعتبر حصول الظن من غير اعتبار حصول الشروط التي يوجبونها في خبر الواحد

ولا لاحد يقول بذلك على ان العقول مانعة من الاقدام على ما يجوز المقدم عليه كونه مفسدة فكيف صار وايات المجوز
العمل بخبر الواحد مجوزا ابا علي ممن قال انه لا يحسن الاقدام على ما نخبر به مع تجويز كونه مفسدة وهذه الطريقة ايضا
توجب العمل على قول مدعي الرسالة لما فيه من الاحتياط والتحرز فاما الخبر الذي رووه عن امير المؤمنين
عليه السلام فخالف لاصولهم لانه يقتضي انه كان يستحلف من يخبره فاذا حلف صدقه وعندهم ان الاستحلاف فيمن يجب
التصديق بعد الاستحلاف لا يجوز لان معنى التصديق يقتضي القطع على صدقه ومخبر الواحد لا يقطع على صدقه
وان حلف ثم قال وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر وعندهم ان من يعمل على قوله لعدالته لا يقطع على صدقه فليس
هذا الخبر ما يذهبون اليه وقد بينا في الكتاب الشافي لما تعلق به صاحب الكتاب المغني به تاويله وقلنا انه غير
ممتنع ان يكون امير المؤمنين عليه السلام سمع ما خبر به ابو بكر من النبي صلى الله عليه واله كما سمعه ابو بكر فقوله صدق
فاما الكلام على ابي علي الجبائي في باب العمل بقول الاثنين والامتناع من العمل بخبر الواحد فهو جار مجرى الكلام على
اصحاب خبر الواحد لانا نقول له من اين علمت ان الصحابة عملت بخبر الاثنين وانما يرجع في ذلك الى روايات
الاحاد وما طريقه العلم لا يرجع فيه الى ما يقتضي غلبة الظن فان ادعى ما تقدم ذكره من العلم الضروري على
سبيل الجملة فالكلام على ذلك قد تقدم ثم اذا سلمنا له هذه الاخبار التي رواها واعتمد عليها من خبر الجدة
وان المغيرة بن شعبة خبر عن النبي صلى الله عليه واله انه اعطاها السدس فلم يعمل ابو بكر حتى حضر محمد بن مسلمة بقوله ثم
فاعطاها السدس وكما فعله عمر بن الخطاب في امتناعه من قبول قول ابي موسى الاشعري في الاستئذان حتى
جاءه بابي سعيد الخدري فقبل ذلك واستدل ايضا بان النبي صلى الله عليه واله لم يقبل خبر ذي اليدين في
الصلوة حتى سال ابا بكر وعمر كان لنا ان نقول انما ما قلناه لكم في عمل بخبر الواحد ما انكرتم ان يكون خبر الثاني اذا
موقع العمل على المذكورين قوله او شبهه طريقه من الاجتهاد كان المقوي لغلبة الظن بحسب ما بيناه في الكلام
المتقدم ولو لم يذكر الخبر الثاني او يقينه على ما عمل به كان ذلك لما لم يحصل عنده خبر الواحد لم يعمل به وهذا
الذي قلناه اشبه بالحال لان كل من روي عنه ابو علي انه رد خبر الواحد وعمل بخبر الاثنين قد عمل في موضع
اخر بخبر الواحد مع عدالته وظهور امانته فعلمنا انه لم يتوقف لشك فيه وانما توقف اما للاحاطة
العدد على ما ادعى ابو علي او لانه لم يذكر او يقينه على ما قلناه ولا يجوز ان يكون التوقف لاجل العدد لانه قد
عمل بخبر الواحد في مواضع شتى فثبت ما ذكرناه فاما خبر ذي اليدين فهو حجة ما كان مقطوعا على فساده
لانه يتضمن ان ذا اليدين قال له عليه السلام اقصرت الصلوة ام نسيت فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن وهذا كذب
لا محالة لان احد ما قدمناه لا بد ان يكون قد وقع والكذب باطل لا يجوز عليه وكذلك السهو في الصلوة عليه السلام

انا نقول انما ان لا يعمل بخبر الاشجعي لان النبي عليه السلم لم يعمل بخبر ذي اليدين وخبر ابي بكر حتى انضاف اليه ما غيره فصل
اعلم انا اذا كنا قد دللنا على ان خبر الواحد غير مقبول في الاحكام الشرعية فلا وجه لكلامنا في فروع هذا
الاصل الذي دللنا على بطلانه لان الفرع تابع لاصله فلا حاجة بنا الى الكلام على ان المراسيل مقبولة او مردودة
ولا الى الكلام على ترجيح بعض الاخبار على بعض وفيما يرد له الخبر او لا يرد به وفي تعارض الاخبار فكل ذلك كله شغل
يسقط عنا بابطالنا ما هو اصل لهذه الفروع وانما يتكلف الكلام على هذه الفروع من ذهب الى صحة اصلها
في القول بخبر الواحد فلا بد من ذكر جملة من احكام تحمل الاخبار وكيفية القول في ذلك باب في صفة المتحمل
للخبر والتحمل عنه وكيفية الفاظ الرواية عنه اعلم ان من ذهب الى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة تكلم
في هذا الباب وتفرع لانه يراعي في العمل بالخبر صفة المخبر في عدالته وامانته فاما من لا يذهب الى ذلك فقوله
لنا القول في بعض اصحابنا تابع للعلم بصدق الراوي فلا فرق عنده بين ان يكون الراوي مؤمنا او كافرا او فاسقا
لان العلم بصحة خبره يستند الى وقوعه على وجه لا يمكن ان يكون كذبا واذا لم يكن كذبا فلا بد من كونه صدقا
على ما بيناه من الكلام على صفة التواتر وشروطه فلا فرق على هذه الطريقة بين خبر العدل وخبر من ليس كذلك
ولذلك قبلنا اخبار الكفار كالروم وغيرهم ممن يخبرنا عن بلدانهم والحوادث الحادثة فيهم وغير ذلك مما لا
شبهة فيه فاما الراوي للحديث فالصحيح انه لا يروي الا ما سمعه من محدثه او قرئ عليه فاقر به واذا
سمع الحديث من لفظه فهو غاية التحمل فله ان يقول حدثني واخبرني وسمعته فاذا كان معه غيره جاز ان
يقول حدثنا واخبرنا وفي الناس من منع الراوي من لفظ الجمع اذا كان قاطعا على انه ما حدث غيره وليس ذلك
بصحيح لانه يجوز ان ياتي بلفظ الجمع على سبيل التعظيم والتفخيم وان اراد نفسه كما يقول الملك فعلنا وصنعنا
وما جاز كلام من صنف في اصول الفقه ان ينقل عن قرئ الحديث على غيره ثم قرئ عليه فاقر به على ما قرأه عليه ان
يقول حدثني واخبرني واجري مجرى ان يسمعه من لفظه وفيهم من منع ان يقول سمعت فاما من عرف كتاب
الصحيفة انه اذا قرئ عليه واقر به فانه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه
وانه سمعه الا انه لا يقر له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني كما لا يجوز ان يقول سمعت لان معنى
لم يجزم حدثني واخبرني انه نطق حديثا وخبرا عن ذلك فيصير كذبا محضا وكيف يمتنع سمعته ولا يمتنع حدثني
واخبرني ومن خبر وحدث لا بد من ان يكون سامعا والحديث مسمعا ومعولهم في ذلك على انه لو قرئ
عليه واقر انه سمعه جرى مجرى الحديث والاخبار في حال ان يسمعه من لفظه لانه لا فرق بين ان يتلفظ
البائع بالبيع وضمن الثمن وضمان الدرك المكتوب في الصحيفة ويسمع ذلك من لفظه وبين ان يقرأ الصحيفة

لغيره

على سبيل الابتداء والحوالة
ان قرأته عليه واقر

ذلك الشيء

روى لي او حكى ولنا

اداء

ويقرأه عليهما ويشهد على نفسه بذلك ولا فرق بين أن يقول الرجل هذا كتابي وبين أن يقول له غيره هذا كتابك
فيقول نعم لانه في الحالين يجوز أن يحكي ذلك عنه وانما كان كذلك لان الجواب يتضمن اعادة السؤال فيصير كأنه
من جملته بل لا يقتضيان أنه لم يكذب فيقول حدثني ولم يحدثه او اخبرني ولم يخبره كما لا يقتضيان أن
يقول سمعت منه وانما يقتضي ذلك الثقة بأنه حديثه وسماعه وروايته وقد رضينا بالمثال الذي ذكر في العرف
في الصحيفة لان الشاهد اذا قرئ على ما فيها فأقر بما فيها يحسن أن يشهد على اقراره بما فيها ويجري في الاعتراف
بما يجري أن ينطق بما فيه في وجوب الشهادة عليه بذلك والحكم به الا انا قد علمنا انه لا يحسن أن يقول
حدثني بما فيها او سمعت لفظه بها وانما يشهد على اقراره واعترافه فهو وصف ذلك اذا قرئ على المحدث الحديث
واقر به أن يقول للحاكي اخبرني بأنه سمعه ورواه على ما قرأته ولا يتجاوز ذلك الى أن يقول حدثني واخبرني
كما لا يتجاوز الحاكي أن يقول سمعته لو قال الشاهد الذي قد اعترف عنده بصحة ما في الكتاب واشهده
على نفسه به سمعت لفظه بالايجاب والقبول لكان كاذبا فان قيل فقد رويتم عن اهل الحديث عليه واعترف
له بدأن يقول اروي اضعف من حدثني واخبرني وحكى جار مجرى حدثني وهو اذا اعترف له المحدث كأنه
رواه وحكاه فصح والفظ لا يطلق على سبيل التشبيه والمجاز بدعا في الرواية الا واعترف بصحته
فكأنه سمعه من لفظه واجمعنا على انه لا يطلق سمعت فكذلك حدثني واخبرني فأما قول بعضهم يجب أن
يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام ويعلم أن لفظة حدثني ليست على ظاهرها فانها مناقضة لان قوله حدثني
يفيد انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقض ذلك فكأنه جمع بين النفي والاثبات
في المناولة والكتابة والاجازة فهو على ما ابين اما المناولة فهي أن يشافهه المحدث بقوله ويقول له في
كتاب يشير اليه هذا الكتاب سماعي من فلان وقد اجزت لك أن ترويه عني ويعطيه اياه او يقول له قد علمت انه
حديثي وسماعي فان كان ممن يعمل على الاجازة فلا يجوز أن يقول حدثني ولا اخبرني ويقول الا
كما لا يقول ذلك فيما هو اقوى من المناولة وهو أن يقرأ عليه ويقر فيه به والمناولة اقوى من الكتابة
لان الكتابة هو أن يكتب اليه وهو غائب عنه أن الذي صح من الكتاب الفلاني فهو سماعي فأما الاجازة
فلا حكم لها الا مع العمل ان يرويه لمن يشاء لانه لم يصح وما العمل لها ان يرويه عنه مع الاجازة
ونقدها وليس لاحد أن يجري الاجازة مجرى الشهادة على الشهادة في انها تفتقر الى أن يحملها شاهد الاصل
لشاهد الفرع وذلك أن الرواية بخلافه لانه لا يحتاج فيها الى ذلك لان الراوي يروي ما سمعه وان لم
يحمله والرواية تجري مجرى شهود الاصل في انهم يشهدون وان لم يحملوا فلما لم يستعمل في الاجازة عن

واخبر في تقرير مصنف لان كل لفظ من ذلك كذب لان المخبر ما اخبر كما انبا ما حدث واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث بذلك وان الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل عنده من عمل باخبار الاحاد او الفتوى او الحكم فاما انه يجوز فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب باب

الكلام في الافعال

الكلام في الافعال فصل في ذكر حد الفعل والتنبيه على جملة من احكامه اعلم ان الفعل هو ما وجد بعد ان كان مقدورا وينقسم الى قسمين احدهما ان يكون لا صفة له زائدة على حدوثه نحو كلام النائم ولا يوصف هذا القسم بحسن ولا قبح والقسم الاخر ان يكون له صفة تزيد على حدوثه وينقسم الى فعل ملجا والمخلى فما يقع من الملجا لا مدح يستحق به ولا ذم وافعال المخلى ينقسم الى قسمين قبيح وحسن فالقبيح ما من شانه ان يستحق فاعله مع العلم به او التمكن منه الذم والحسن ما لا يستحق به فاعله الذم والحسن خمسة اقسام اولها ان لا يكون له صفة زائدة على حسنه ولا يتعلق به مدح ولا ذم وهذا هو المباح في المعنى لكنه لا يسمى بهذا الاسم الا اذا اعلم فاعله ذلك او دل عليه وثانيها ان يحصل للفعل صفة زائدة على الحسن يستحق فاعله المدح بفعله ولا يستحق الذم بان لا يفعله ويوصف هذا القسم بانه مندوب ومستحب ومرغب فيه مع الدلالة والاعلام على ما تقدم وثالثها ان يكون على الصفة التي ذكرناها وهو مع ذلك نفع موصل الى غير فاعله على وجه مخصوص فيوصف بانه تفضل واحسان وانعام ويستحق فاعله به الشكر مع المدح ورابعها ما يستحق الذم من لم يفعله ولا ما يقوم مقامه فيوصف بانه واجب مخير فيه نحو قضاء الدين لانه مخير في قضائه من اي ماله شاء ورد الوديعة وان تعين فهو مخير ايضا في ردها باي يديه شاء ونحو الكفارات الثلث في اليمين وخامسها ما يستحق الذم بان لا يفعله بعينه فيوصف بانه واجب مضيق نحو رد الوديعة بعينها يوما طالبها صاحبها او عين ما نسا وله الغصب وينقسم الواجب قسمة اخرى فما يختص كل شخص من جهة ان ينوب فعل غيره منابه هو الموصوف بانه من فروض الاعيان كالصلوة والصيام واكثر العبادات وما ينوب فيه فعل الغير ويسقط معه الفرض هو الموصوف بانه من فروض الكفايات نحو الصلوة على الموتى والجهاد وليس يجب في كل فعل ان يكون اما قبيحا او حسنا لان ذلك لو وجب لكان المقتضي له مجرد الحدوث وهذا يقتضي قبح كل محدث او حسن كل محدث وليس التعري من القبح والحسن كتعري المعلوم من وجود وعدم وتعري الموجود من حدوث وقدم لان ذلك نفي واثبات وتقابل لا واسطة بينهما والحسن والقبح اشارة الى حكمين ومثال ما ليس بحسن ولا قبيح كلام النائم وحركة اعضائه التي لا تتعداه لان الكلام لا حكم له مع ارتفاع القصود كلها وكذلك الحركة التي لا تتعداه انما يكون لها حكم مع ضرب من القصد ولحركة النائم ضرر فيقبح وظلم الا انه حقيقة

التي مر

الظلم ثابتة فيها ولو حرك يده على جهة السهو فحك بها صاحب الجرب بدنه لكان فعله حسنا من حيث كان نفعا
وان لم يكن به منفعا لافتقار النفع الى القصد غير ان النائم ومن جرى مجراه لا يستحق على القبيح ذما ولا على الحسن
مدحا لان استحقاق ذلك مشروط بالقصد والتمكن من التحرز واستقصاء هذه الجملة لا يليق بهذا الموضع
وقد بسطناه في كتاب الذخيرة وفيما خرج من الكتاب الملخص فان قيل كيف يسلم فعل الساهي لا حكم له
والفقهاء يوجبون جبران السهو في الصلوة بالسجود ولو انقلب النائم على اناء فيه فكسره لوجب الضمان ولو قتل
المحرم صيدا سهوا لوجب الضمان واذا قتل خطأ فقد تجب الدية من عليه ومن على العاقلة قلنا ان السجود
لجبران السهو في الصلوة فهو حكم يلزم عند السهو في الصلوة لانه يرجع اليه وانما نفينا عن كلام النائم حكمه
التي لا يستعمله القبح والحسن اما اذا اضر بغيره في حال نومه فلفعله حكم القبح وان كان لا ذم عليه كما لا
يذم الصبي والبهيمة لان امكان التحرز مفقود وليس يمتنع ان يتعلق بذلك وجوب الضمان شرعا لانه
لا نسبة بين ذلك وبين ما نفيناه من الذم وعلى هذا الوجه لزم العاقلة الدية بالشرع وان لم يكن من جهتهم
فعل لا قبيح ولا حسن وانما صار القتل المخصوص سببا شرعيا لوجوب ذلك عليهم فاما وصف الفعل القبيح
بانه محظور ومحرم ومكروه فالمتكلمون يصفون بذلك كل قبيح وقع منا ومن يقول بالاجتهاد منهم ربما
يشترط فيقول ممن يؤديه اجتهاده الى تحريمه واما الفقهاء فانهم يصفون بالتحريم والحظر ما دل على قبحه
دلالة قاطعة وما طريقه الاجتهاد قالوا مكروه ولم يطلقوا الحظر والتحريم فيه وما يرد الشبهة فيه يقولون
انه حلال طلق وما يعترض فيه يقولون لا باس به فصل في ذكر اختلاف الفاعلين في هذه الافعال
اعلم انه ليس المراد بقولنا في هذا الباب ان القبيح او الحسن يصح من الفاعل للقدرة لانا اذا اردنا القدرة
فلا اختصاص وانما نريد الوقوع والثبات ونعني في الكتاب انه لا يقع منه الا الحسن على وجه واحد وليس
على ذلك لان الكفار الذين يستحقون العقاب الدائم لا يجوز ان يقع منهم طاعة يستحقون بها الثواب
الدائم مع قولنا بنفي الاحباط انما يصح ذلك من يذهب الى الاحباط فاما القبيح فيختلف احوال الفاعلين فيه
فالقديم تعالى لا يجوز ان يفعل شيئا منه لعلمه بقبحه واستغنائه عنه وقد دللنا على ذلك في كتابينا الملخص والذخيرة
والانبياء عليهم السلام لا يجوز ايضا ان يقع منهم شيء من القبائح لا قبل النبوة ولا بعدها وقد دللنا على ذلك في الذخيرة
وكتاب تنزيه الانبياء والائمة عليهم السلام لا يجوز ايضا وقوع شيء من القبائح منهم لما دللنا عليه في كتب الامامة
واما الملائكة عليهم السلام فان رسلهم لا يجوز عليهم فعل القبيح ولا دليل يدل على ان جميعهم بهذه الصفة لان
قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لا دلالة فيه يوجب القطع على عصمة جميعهم لان

لعلمه م

وقوع م

في جميع افعاله ومن جهة امن ذكرناه يجوز ان يفعل القبائح لفقد الدلالة على عصمته فصل في ان العقل لا يوجب
اتباع النبي عليه السلم في افعاله اعلم ان العبادة بالشرعيات تابعة للمصالح ولا مكلفين الا ويصح ان يختلفا في مصالحهما
فتختلف عباداتهما كالطاهر والحائض والمقيم والمسافر والغني والفقير واذا ثبت ذلك جاز ان يختص النبي صلى الله عليه
واله بعبادات شرعية لا يكون لنا فيها مصلحة ولا نتعبد بها وليس لاحد ان يلزمنا مخالفة تكليف النبي صلى الله
عليه واله لنا في العقليات كما جاز في الشرعيات لان العقليات على ضربين احدهما يرجع الى صفة الافعال واحوال
المكلفين لا يختلفان فيه نحو قبح الظلم ووجوب شكر النعمة والانصاف والثاني يجب لكونه لطفا وقد
كونه لطفا يرجع اليه ويعلم بالعقل منه نحو وجوب النظر في معرفة الله تعالى فهذا ايضا يجب التساوي فيه فاما
الشرعيات فهي الطاف ومصالح ولا يعلم كونها كذلك الا بالسمع فجاز افتراق احوال المكلفين فيها بحسب دلالة
السمع ولهذا لحقها النسخ في هذا الوجه دون الاول وافتراق احوال الثانية واذا جاز افتراقهم في تكليف
ذلك جاز ان النبي صلى الله عليه واله وليس يمنع ان ترد العبادة بمخالفة النبي صلى الله عليه واله في جميع افعاله
ولا يقتضي ذلك التنفير كما اختص بعبادات كثيرة دوننا ولم يوجب ذلك التنفير عن قبول قوله فان قيل اذا جاز
في فعله ان يكون المصلحة له فيه دوننا فجوزوا في قوله مثل ذلك قيل لنا هذا الطريقة في القول والفعل معا لانه لا يمتنع
فيما يؤديه من الامر والنهي والحظر والاباحة ان يختص به وانما يعلم تعديته الينا بدليل وليس يجري مخالفته
في الفعل مجرى القول لان النبي صلى الله عليه واله انما بعث لتعريفنا مصالحنا وذلك لا يكون الا
بالاداء الذي هو القول ونفي اتباع قوله ينقض الغرض في بعثته فصل في معنى التاسي بالنبي صلى الله عليه واله
اعلم ان يعتبر في التاسي شرطين احدهما صورة الفعل والاخر الوجه الذي وقع عليه وانما اعتبرنا الصورة
لان الصائم لا يكون متاسيا بالمصلي لاختلاف الصورة ~~لان الصلوة مخالفة في الصورة~~ ولو انه عليه السلم اخذ
من غيره دراهم لم يكن الاخذ منه الدراهم على وجه القرض او الغصب متاسيا به لاختلاف الوجه ولا يمتنع
عقلا وشرعا ان يتعبدنا الله تعالى بان نفعل وجوبا مثل كل شيء يفعله عليه السلم غير ان ذلك لا يكون تاسيا به لانه
اذا فعله عليه السلم على وجه الندب او الاباحة فعلناه نحن على جهة الوجوب لم نكن متاسين به فان قيل الا
استنظم التاسي مضافا الى ما ذكرتم نحو الوقت والمكان وتقدير الافعال في كثرة وقلة وطول وقصر واسباب
الافعال وان لم يكن وجوهها كازالة النجاسة لاجل الصلوة قلنا اما الوقت والمكان فقد كان يجب اعتبارهما
لولا الاجماع على ترك اعتبارهما معنا او لعل من خالف من ابناء عصر ذلك ما اعتبرهما يعقل التاسي فانه لا
يجوز ان يعتبر في التاسي ما سطه والمكان وبهذا الجواب لان المكان يمكن ان نفعل فيه بعينه والوقت

نحو نص

في ص

عن ذكره صح

وان لم يمكن ان نفعل مثله بعينه ففي نظيره ومثله كما انا لسنا متأسين في صورة الفعل الا بان نفعل مثلها لا بان نفعلها بعينها

فاما مقادير الافعال فانها على ضربين فما لا يمكن ضبطه وتعيينه لا اعتبار به وما امكن ذلك فيه فهو داخل تحت قولنا

صورة الفعل واما سبب الفعل فان قولنا الوجه الذي وقع عليه يقتضيه لان ذلك يقتضي النية والقصد والغرض

والسبب ايضا داخل فيه كما ان من وجوه الافعال الوجوب والندب والحظر والاباحة كذلك من وجوهها

المعاني التي لها يفعل نحو ان يسجد للسهو ويرجم للزنا ويتطهر للصلوة فاما موافقته عليه السلام في الفعل فالاشبه

ان يراد بها المساواة في الصورة والوجه الذي يقع عليه ولهذا لا يكون من اخذ من غيره خمسة دراهم على غير

وجه الزكوة موافقا لمن اذا اخذ هذا المبلغ على وجه الزكوة فاما المخالفة فقد تكون في القول والفعل معا اما

في القول فبان يوجب علي بالقول ما لا افعله والمخالفة في الفعل بان يقوم الدليل على وجوب التأسي ولا نتأسى

لا في صورة ولا في وجه وقد يكون ايضا في الاخلال بالصورة او الوجه على انفراد فاما الاقتداء بامام الصلوة

ففي الفقهاء من اعتبر فيه ما ذكرناه من التأسي فلم يجز اقتداء المفترض بالمتنفل والصحيح جواز ذلك لقيام الدلالة

عليه فصل في ان السمع قد دل على وجوب التأسي به عليه السلام في جميع افعاله الا ما خصه الدليل اعلم انه لا خلاف

بين الامة في الرجوع الى افعاله عليه السلام في احكام الحوادث كالرجوع الى اقواله فيجب ان يكون كل واحد من الامرين

حجة والمعتمد انما هو على هذا الاجماع الظاهر الذي لا شبهة فيه دون الاخبار المروية في هذا الباب فهي مع

الكثرة اخبار احاد وقد يجوز ان يستدل على ذلك بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة

وقوله تعالى فاتبعوه واعلم ان التأسي به عليه السلام فيما يعلم حكمه بفعله دون ما لم يكن له هذا الحكم فلو فعل عليه السلام

فعلا على جهة الامتثال لحكم في كتاب فيه حكمه ومثاله فعلم ان الذي له اوقعه فلا نتأسى به عليه السلام في ذلك كما انا

لا نتأسى به في العقليات لهذه العلة وما يفعله ابتداء شرع في فعله هو الحجة فيه فالتأسي به عليه السلام في ذلك

ما يفعله امتثالا بيان حيث تضمن صفات وكيفيات لهذه العبادات كالصلوة والطهارة وغيرهما يجري مجرى

ابتداء الشرع فالتأسي به انما هو في الكيفية والصفة التي فعلها عليه السلام من الجهة منهما عن الكل وفيما يفعله

عليه السلام على جهة العبادة او ما يجري مجراها واما المباحات التي تخصه عليه السلام كالاكل والنوم فخارج عن هذا

الباب فاما صغائر الذنوب فانها لا تجوز على الانبياء عليهم السلام فلا نحتاج الى استثنائها كما يحتاج الى ذلك

من يجوز الصغائر عليهم عليهم السلام فصل في حمل افعاله عليه السلام على الوجوب لا اختلاف الناس في ذلك فقال

مالك ان افعاله عليه السلام على الوجوب وذهب الى ذلك بعض اصحاب الشافعي وقال قوم هي على الاباحة

واخرون انها على الندب واخرون قالوا هي موقوفة على الدليل والصحيح انه كل شيء انقسمت احكامه فهو موقوف

عليه والسلام م

انما يكون م

صح فاما ما نفعله
فله شبهان لانه من
كان امتثالا لدليل
يشبه م

ان يجب فيه بحكم واحد وافعاله عليه السلم كاقواله في الانقسام فكما لا نقول في اقواله انها على وجوب او ندب
للانقسام فكذلك افعاله واذا انقسمت افعاله الى ما هو بيان وحكم البيان حكم المبين في وجوب او ندب
او غيرهما وان كان امتثالا فيجب الدليل المتمثل وان كان ابتداء شرع فيجب ايضا ان ينقسم الى وجوب
وندب واباحة بحسب ما يمكن فيه من التاسي فبان ان الامر على ما ذكرناه دليل اخر وما يدل على ان افعاله
عليه السلم ليست على الوجوب انا قد بينا قبل هذا الفصل ان العقل لا يقتضي ذلك وسنبين ان ادلة السمع ايضا
لا تقتضيه فيجب نفي كونها على الوجوب دليل اخر وايضا فانه لا خلاف في انا قد تعبدنا بالتاسي به عليه السلم
فالقول بان افعاله كلها على الوجوب ينقض ذلك لان في افعاله الواجب والندب والمباح فكيف يجب
ذلك علينا مع لزوم طريقة التاسي فان قيل اذا لم نعلم الا مجرد الفعل كان على الوجوب واذا علمنا وجهه
لزمت طريقة التاسي قلنا هذا القول ينقض وجوب التاسي والاتباع لان مجرد الفعل اذا علمناه فلو
التاسي به لم يجز ان يلزمنا الوجوب على كل حال مع ان التاسي مشروط باعتبار الوجوه دليل اخر وايضا
فان ظاهر فعله عليه السلم اذا كنا لا نعلم به وجوبه عليه فبان لا نعلم وجوبه علينا اولى ويفارق القول الذي
به نعلم وجوبه علينا دونه لان القول امر لنا ويختص بنا دونه وليس كذلك الفعل لانا نتبعه فيه ولهذا
قلنا انه لو وجب علينا لوجب عليه لانه لو دل فعله على وجوبه علينا للزمه عليه السلم اظهار ذلك بالفعل
الجميع او بالقول على جهة التعيين فكان لا بد من وجوبه عليه ليصح كونه دلالة على وجوبه علينا فان
جعلوا فعله عليه السلم سببا او امارة للوجوب علينا فلا يلزم ان يكون واجبا عليه فهذا على خلاف الاجماع لانه
لا فرق في ذلك بينه عليه السلم وبين غيره ولا مانع لكونه نبيا في ذلك وهم يعلمون لكونه عليه السلم نبيا كذلك تاثيرا
دليل اخر وايضا فان فعله عليه السلم الشيء ليس بحجة لانه قد يتركه في حال كما يفعله في اخرى ولم تعين
بالترك منهما الا انه لا يفعله بل عنانا به ضد الفعل الاول على وجه يظهر ويتميز واذا صحت هذه الجملة
لم يكن الحكم بوجوبه من حيث فعله باولى من سقوطه ووجوب تركه لانه تركه فان قالوا تركه عليه السلم الفعل لا
يجري مجرى تركه الامر في انه لا يؤثر في دلالة الوجوب قلنا ~~الفرق بين الامرين في انه لا يؤثر في دلالة~~
~~الوجوب قلنا الصحيح~~ الفرق بين الامرين ان الوجه الذي يدل عليه الامر لا يقدح فيه ترك الامر و
الوجه الذي يدل عليه الفعل يقدح فيه الترك المخصوص لجريه مجرى امره ونهيه عن الشيء الواحد على
وجه واحد في انه لا يستقر للامر والنهي دلالة وقد تعلق من ذهب الى ان افعاله عليه السلم على الوجوب
باشياء اولها ان كونه نبيا ومتبعا يقتضي ما يسقط عنه مخالفته في افعاله كما لا يجوز العدول عنه فيجي ص
وثانيها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وان هذه اللفظة تقع على القول والفعل معا فظاهرها عليهما

وثانيها قوله تعالى فاتبعوه وانه امر يقتضي الوجوب ورابعها قوله سبحانه لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان

ذلك يقتضي وجوب التاسي به [illegible] وخامسها قول بعضهم ان الفعل اوكد من القول [illegible] لانه عليه السلام [illegible]

تحقيق امر [illegible] فيه الى الفعل فبان يكون الفعل على الوجوب اولى [illegible] وسادسها ان الوجوب اعلى مراتب الفعل فاذا

عدمنا الدليل على صفة فعله عليه السلام [illegible] ان نفعله على الوجه الذي [illegible] فيقال لهم فيما تعلقوا

به اولا قد بينا انه لا تعلق في [illegible] وجوب [illegible] علينا [illegible] لا يقتضي ذلك ولا يوجب [illegible]

لا محالة ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا [illegible] لا [illegible] لان [illegible] الا [illegible] المخالفة [illegible]

ايجاب الموافقة في الفعل وقد بينا انها تقتضي ان نفعله على الوجه الذي فعله عليه [illegible]

فعاله على الوجوب ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا [illegible] التاسي به عليه السلام ولان التاسي

لابد فيه من اعتبار وجه الفعل [illegible] عليه السلام [illegible] لا يكون [illegible]

مخالفا له فالاية دليل لنا على هذا الترتيب ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا الاية [illegible]

اليه والكلام على الاية [illegible] واعتبار شرط التاسي فيها [illegible] ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا

ان الامر يقتضي كونه عليه السلام مريدا منا الفعل المامور به والفعل لا يقتضي ذلك فكيف يكون اكد [illegible]

[illegible] وانما [illegible] بالفعل اذا [illegible] فاما اذا لا [illegible] الفعل [illegible] الامر [illegible]

[illegible] كيف نفعل على جهة الوجوب ما [illegible] ان يكون فعله عليه السلام على الجهة التي وقع

[illegible] ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا الوجوب وان كان اعلى مراتب الفعل فانه لا يجوز [illegible]

[illegible] الذي [illegible] علينا ان نفعله على جهة الوجوب لان [illegible]

[illegible] فيبطل [illegible] علينا [illegible]

[illegible] والوجوه التي يقع عليها افعاله عليه السلام [illegible]

[illegible] الذي يدل على صحة هذه القسمة [illegible] اذا كان

[illegible] يكون [illegible] دليل [illegible]

[illegible]

ذكر [illegible]

[illegible] لان الفعل [illegible]

[illegible]

والموافقة م

وهذه م

ظاهر استعمال نفس الفعل امتثالا او يكون
ص

محتمل الكلام

او ما يجري مجراه فيه نبه على ان فعله بيان للمجمل والثاني فقد ما يمكن ان يبين المجمل به من قول او فعل او كان

كون الفعل بيانا لتخصيص العموم ... فاما بيان تخصيص العموم فكنهيه عليه السلام عن الصلوة في اوقات مخصوصة ثم

ذلك فعل صلوة مخصوصة في تلك الاوقات وما به يعلم انه تخصيص كونه منافيا لبعض ما دخل تحت العموم

في الكتاب او السنة واما مثال النسخ فهو ما روي عنه عليه السلام [illegible] وانه اذا صلى الامام جالسا فصلوا جلوسا

اجمعين ثم نسخ بان صلى جالسا من خلفه قيام في مرضه الذي مات فيه عليه السلام فما به يعلم انه نسخ ان يكون

[illegible] متاخرا ... مما تقدم من الدلالة في الامتثال ومثال الزيادة ان يزيد زيادة [illegible] في الحد او في غيره

ويدخل فيه زيادة السنن في الطهارة واما بيان القول المجمل فلا بد من فعله عليه السلام [illegible] واما الامتثال

فهو ان يفعل عليه السلام ما هو مبين في دليل الكتاب حتى لولا فعله لم يختلف [illegible] واما امثلة ابتداء الشرع

فكثيرة [illegible] مما يقتضي الامتثال والبيان والخبر [illegible] ذلك على وجه [illegible] الى

احكام منها الفعل ومنها الترك ومنها القول الفاصل على فعله فاما امثلة الفعل فقد ذكرناها واما الترك فعلى

ضروب منها ترك فعل ومنها ترك نكير ومنها ترك بيان وجواب فاما ترك الفعل فقد يكون نسخا وتخصيصا

وبيانا فمثال التخصيص ان يترك عليه السلام قطع يد السارق في اقل من عشرة دراهم او ربع دينار [illegible]

[illegible] قطعه [illegible] الذي سرق لا يستحق به القطع [illegible]

[illegible] فقد يقضي بانه [illegible] واما البيان [illegible] الاولى [illegible]

[illegible] المفاد [illegible] الثانية ومثال [illegible] والاول

والشافعي [illegible] والصحيح [illegible] واحمد بن حنبل

[illegible] واما ترك النكير فهو مما اختلف العلماء فيه فمنهم من قال انه يدل على حسن ذلك الفعل على

[illegible] ومنهم من قال [illegible] ومنهم من قال انه يدل على الحسن اذا لم يكن قد

تقدم البيان [illegible] ولا شبهة في ان [illegible] على الوجه المقرر [illegible]

[illegible] ان يدفع انكاره ولا يدل تركه النكير على [illegible]

[illegible] على ترك [illegible] لتقدم البيان [illegible]

بالاوقات [illegible] النكير على حسن الفعل [illegible] ترك النكير واما ترك البيان

والجواب [illegible] لانه [illegible] من حيث لم يكن [illegible]

وقد [illegible] ثم يجب ان ينظر في كيفية [illegible] البيان [illegible]

ان تحدث حادثة فلا يبين حكمها ولا ينتظر منها امارة التوقف على الوحي فيما هذه حاله فتركه بيان على انه لا حكم له
في تلك الحادثة الا ما كان في العقل لانه لو كان لاظهره في وقت الحاجة وكذلك تركه بيان تخصيص العموم يدل على
ان العموم شامل وينقسم الفعل اقساما اخر على وجه اخر فمنها كونه مباحا ومنها كونه ندبا ومنها كونه واجبا
وانما يعلم الوجوب بوجوه منها كونه بيانا للواجب ومنها كونه امتثالا للواجب ومنها ان يكون مما لو لم يكن واجبا
لما جاز ان يفعله نحو ان يركع في الصلاة ركوعين على سبيل القصد ومنها كل فعل لو لم يكن واجبا لكان معصية
كبيرة ومنها كونه شرطا على وجه مخصوص في واجب ومنها كونه قضاء لما قد علم وجوبه ومنها كونه جزاء الشرط
يستحق به فاما ما به نعلم ان فعله مباح فان يكون بيانا للمباح كالذبيحة ومنها ان يكون مما لو لم يكن مباحا
لكان معصية كبيرة ومنها ان يتقدم منه قول يقتضي كونه مباحا فاما ما به نعلم كون فعله ندبا فوجوه منها ان
يكون بيانا للندب ومنها ان يكون شرعيا ولا امارة للوجوب ومنها ايقاعه على وجه العبادة والاخلاص
ولا وجوب ومنها ان يكون مما لو لم يكن ندبا لكان نكيرا ومنها ان يفعله في وقت ويتركه في اخر ويحصل في
فعله امارة الشرع وينقسم على وجه اخر فمنه ما هو قضاء على الغير ومنه ما هو متعلق بالغير ومنه ما لا يتعلق — كامر الصبي على الصلوة
له باحد وقضاؤه على الغير فيه امارة الوجوب لان النزاع يتقدمه ويجب على الحاكم قطع ذلك فاما الذم
والمدح فلما تعلق بالغير والذم منه صلى الله عليه وسلم يدل على قبح الفعل والعقوبة اقوى دلالة على القبح فانه يدل — فاما المدح م
على ان الفعل صفة زائدة على الحسن وربما كان واجبا فاقل احواله ان يكون ندبا وقد اختلف في نسبة النبي
عليه السلام ندبا الى عمرو وهل يقتضي القطع او يكون على الظاهر فقال قوم يقتضي القطع واخرون انه يجوز ان
الظاهر ومن امارات فالوجه الاول اولى لان ظاهر حكمه بالاطلاق يقتضي القطع وانما يكون على الظن اذا
ما يخالف الاطلاق فالاولى مع الاطلاق حمله على القطع وحكمه بالشهادة او الاقرار بالملك لا يدل على — وعلى هذا الوجه يجري ق
القطع بالباطن لما قلناه في الاول لان هذا حكم والاول خبر وفي هذا الباب فروع كثيرة تطول الكتاب — لعزم بالفصل لان ذلك · الاطلاق يجب حمله على
باستيفائها فاما ما يفضل في هذا الباب من افعاله عليه السلام التعارض فاعلم ان التعارض بين الدليلين انما يكون
بان يتعذر استعمالهما معا فاما اذا امكن العمل بهما فلا تعارض وليس يمكن ان يقع الفعل وتركه في حالة واحدة
وكذلك لا يمكن في الحالة الواحدة وقوعه ووقوع ضده وانما يكونان متعارضين على ضرب من الوجوه وانما يصح — احدهم
من الناظر ان يفعل ضد ما فعله في حالة اخرى وذلك مما يمكن فيه التاسي ولا تعارض فاما فعله عليه السلام — ل
فعله فلا يصح على التحقيق لان الفعل الاول لا يتناول الاوقات المستقبلة فاذا دل دليل على وجوب — يتضمن
استمرار حكمه جاز ان يقال في الثاني انه ناسخ وكذلك التخصيص لان الدليل اذا دل على ان المراد كل مكلف

ومعجزاته عليه السلام فقد اقر بعض المكلفين على ترك ذلك الفعل او رضي به جاز ان يقال انه بذلك مخصوص لهذا المعنى
ما ذكرناه فاما قولنا اذا تعارض قوله وفعله فيجب النظر فيه فان تقدم القول ومضى الوقت الذي يجب الفعل فيه و
فعل عليه السلام ما يعارض ذلك كان نسخا لا محالة ومثاله تركه عليه السلام قتل الشارب الخمر في المرة الرابعة بعد قوله
فان شربها في الرابعة فاقتلوه فاما ان فعل عليه السلام ما يعارض القول قبل مجيء الوقت الذي يتعبد فيه بالفعل فانه
فلا يجوز ان يكون نسخا لان نسخ الفعل قبل وقته لا يجوز واما متى تقدم الفعل ووجد القول الذي يقتضي
رفع مقتضاه فذلك نسخ بلا شبهة لانه متاخر عن حكم استقر ان الغرض فاما اذا لم يعلم المتقدم من المتاخر
ففي الناس من ذهب الى انه لا اخذ بالقول اولى ودفع بان فعله لا يتعداه الا بدليل ومن حق قوله ان يتعدى
ولا يكون مقصورا عليه والاولى ان يقال انه لا بد اذا تعارضا من ان ينصب الله تعالى للمكلف دليلا يعلم به
المتقدم من المتاخر وفي هذا نظر فصل في هل كان رسول الله صلى الله عليه وآله متعبدا بشرائع من تقدمه
من الانبياء عليهم السلام في هذا الباب مسئلتان احدهما قبل النبوة والاخرى بعدها وفي المسئلة الاولى
ثلثة مذاهب احدها انه ما كان عليه السلام متعبدا قطعا والاخر انه كان متعبدا قطعا والثالث التوقف عن
القطع على احد الامرين وهذا هو الصحيح والذي يدل عليه ان العبادة بالشرائع تابعة لما يعلم الله تعالى من
المصلحة بها في التكليف العقلي ولا يمتنع ان يعلم الله تعالى انه لا مصلحة للنبي عليه السلام قبل نبوته في العبادة
بشيء من الشرائع كما انه غير ممتنع ان يعلم ان له عليه السلام في ذلك مصلحة واذا كان كل واحد من الامرين
جائزا ولا دلالة توجب القطع على احدهما وجب التوقف وليس لمن قطع على انه عليه السلام ما كان متعبدا
ان يتعلق بانه لو كان متعبدا عليه السلام بشيء من الشرائع لكان فيه متبعا لصاحب تلك الشريعة مقتديا به
وذلك لا يجوز لانه افضل الخلق واتباع الافضل للمفضول قبيح وذلك انه غير ممتنع ان يوجب الله تعالى عليه
صلى الله عليه وآله بعض ما قامت عليه الحجة به من بعض الشرائع المتقدمة لا على وجه الاقتداء بغيره فيها
ولا الاتباع وليس لمن قطع على انه عليه السلام كان متعبدا ان يتعلق بانه عليه السلام كان يطوف بالبيت ويحج
ويعتمر ويذكي ويأكل المذكى ويركب البهائم ويحمل عليها وذلك انه لم يثبت عنه عليه السلام انه قبل النبوة
حج او اعتمر ولو ثبت ذلك لقطع به على انه كان متعبدا وبالتظني لا يثبت مثل ذلك ولم يثبت ايضا
انه عليه السلام تولى التذكية بيده وقد قيل ايضا لو ثبت انه ذكى بيده لجاز ان يكون من شرع غيره في
ذلك الوقت ان يستعين غيره في التذكية فذكى على سبيل المعونة لغيره واكل لحم المذكى لا شبهة في
انه غير موقوف على الشرع لانه بعد الذكاة يقتضي مثل كل مباح من المآكل وركوب البهائم والحمل عليها

هل كان عليه السلام متعبدا بشرائع من تقدمه ام لا

يحسن عقلا اذ لو وقع التكفل بما يحتاج اليه من علف وغيره ولم يثبت انه عليه السلام فعل من ذلك ما لا يستباح
بالعقل فعله وليس علمه عليه السلام بان غيره نبي بالدليل يقتضي كونه متعبدا بشريعته بل لا بد من امر زايد على هذا
العلم واما المسألة الثانية فالصحيح انه عليه السلام ما كان متعبدا بشريعة نبي تقدم وسندل عليه بعون الله وذهب
كثير من الفقهاء الى انه كان متعبدا ولا بد قبل الكلام في هذه المسألة من بيان جواز ان يتعبد الله تعالى نبيا بمثل شريعة
النبي الاول لان ذلك ان لم يجز سقط الكلام في هذا الوجه من المسألة وقد قيل ان ذلك يجوز على شرطين اما ان
يندرس الاول فيجدده الثاني او بان يزيد فيها ما لم يكن منها ويمنعون من جواز ذلك على غير واحد من هذين
الشرطين ويدعون ان بعثته على خلاف ما شرطوه يكون عبثا ولا يجب النظر في معجزته ولا بد من وجوب النظر
في المعجزات وليس الامر على ما قالوه لان بعثة النبي الثاني لا يكون عبثا اذا علم الله تعالى انه يؤمن عنده او ينتفع
من لم ينتفع بالاول ولو لم يكن الامر ايضا كذلك لكانت البعثة الثانية على سبيل ترادف الادلة الدالة على امر
واحد ولا يقول احد ان نصب الادلة على هذا الوجه يكون عبثا فاما الوجه الثاني فانا لا نسلم ان النظر في معجز
كل نبي لا بد من ان يكون واجبا لان ذلك يختلف فان خاف المكلف من ضرر ان هو لم ينظر وجب النظر عليه وان بعثهم
لم يخف لم يكن واجبا وقد استقصينا هذا الكلام وفرعناه في كتاب الذخيرة والذي يحقق هذه المسألة ان
تعبده عليه السلام بشرع من تقدمه لا بد فيه من معرفة امرين احدهما نقل الشرع والاخر كونه متعبدا به وليس يخلو
من ان يكون علمه عليه السلام بكلا الامرين بالوحي النازل عليه عليه السلام وفي الكتاب المسلم اليه او يكون علم الامرين من جهة
النبي المتقدم او يكون علم احدهما من هذا الوجه والاخر من غير ذلك الوجه والوجه الاول يوجب ان لا يكون
متعبدا بشرائعهم اذا فرضنا انه بالوحي اليه علم الشرع والتعبد معا واكثر ما في ذلك ان يكون متعبدا بمثل
شرائعهم وانما يضاف الشرع الى الرسول اذا حمله والزم اداءه ويقال في غيره انه متعبد بشرعه متى دعاه الى
اتباعه والزمه الانقياد له فيكون مبعوثا اليه واذا فرضنا ان الوحي والقرآن وردا بهذا الشرع وايجاب
الاتباع فذلك شرعه عليه السلام لا يجب اضافته الى غيره واما الوجه الثاني فهو وان كان خارجا من اقوال
الفقهاء المخالفين لنا في هذه المسألة فاسد من جهة ان نقل اليهود ومن جرى مجراهم من الامم الماضية قد
بين في مواضع انه ليس بحجة لانقراضهم وعدم العلم باستواء اولهم واخرهم وايضا فانه عليه السلام مع فضله
على الخلق لا يجوز ان يكون تبعا لغيره من الانبياء المتقدمين عليهم السلام ثم هذا القول يقتضي ان لا يكون عليه السلام
بان يكون من امة ذلك النبي باولى منا ولا بان يكون متعبدين بشرعه عليه السلام باولى من ان يكون هو متعبدا
بشرعنا لان حاله كحالنا في انا من امة ذلك النبي وبهذه الوجوه التي ذكرناها بطل القسم الذي فرضنا هما

ومما يدل على صحة ما ذكرناه ويعضد قولنا انه قد ثبت عنه عليه السلام توقفه في احكام معلوم انه فيها نص في
التورية وانتظار فيها نزول الوحي ولو كان متعبدا بشريعة موسى عليه السلام لما جرى ذلك وايضا فلو كان الامر على ما قالوه لكان يجب
ان يعمل عليه السلام كتب من تقدم في الاحكام بمنزلتها الادلة الشرعية ومعلوم خلافه وايضا فقد نبه عليه السلام في خبر
معاذ على الادلة فلم يذكر في جملتها التورية والانجيل وايضا فان كل شريعة مضافة اليه بالاجماع ولو كان
متعبدا بشرع غيره لما جاز ذلك وايضا فلا خلاف بين الامة في انه عليه السلام لم يرد الينا من اصول الشرائع
الا ما اوحي اليه وحمل علينا وايضا فانه لا خلاف في ان شريعته عليه السلام ناسخة لكل الشرائع المتقدمة من غير
استثناء ولو كان الامر على ما قالوه لم يصح هذا الاطلاق وايضا فان شرائع من تقدم مختلفة متضادة فلا
يصح كونه متعبدا بكلها فان كان متعبدا ببعضها فلا بد من تخصيص ودليل يقتضيه فان ادعوا انه متعبد
بشريعة عيسى عليه السلام لانها ناسخة لشريعة من تقدم قيل لهم يبطل تعلقهم بتعرفه عليه السلام الرجم من
اليهود في التورية فاما رجوعه عليه السلام في رجم المحصن اليها فلم يكن لانه كان متعبدا بذلك لانه لو كان كذلك لرجع
لهذه العلة لرجع عليه السلام في غيره من الحكم اليها وانما رجع لامر آخر وقد قيل ان سبب الرجوع انه عليه السلام كان
خبر بان حكم الرجم وارد ما في التورية فرجع اليها تصديقا للخبر وتحقيقا للقول عليه السلام

باب الكلام في الاجماع

اختلف الناس في هذه المسألة فقال اكثر المتكلمين وجميع الفقهاء ان اجماع امة النبي صلى الله عليه وآله
حجة وانهم لا يجوز ان يجمعوا على باطل وخالف النظام ومن تابعه في ذلك ونفى كون الاجماع حجة وحكي
عن قوم من الخوارج مثل ذلك وحكي ايضا عن بعضهم انما قال كون الاجماع حجة وذهب الى انه لا يجوز في جماعة
يجوز الخطأ على كل واحد منها ان ينتفي عن جماعتها الا من حيث لا نعلم كونه حجة بان قالوا اذا اجمعوا على الشيء
فحسبنا ان ذلك لا يجوز ان يتفق وان كان توقيفا عن نص فيجب ظهور الحجة بذلك فيغني عن الاجماع وان كان
عن قياس فلن يجوز مع اختلاف طرقهم وتباين الآراء واختلاف وجوه القياس ان يتفقوا على ذلك وفي
الناس من نفى الاجماع لتعذر العلم باتفاق الامة مع انتشارهم وتفرقهم وفيهم من ذهب من المذاهب والصحيح الذي
يذهب اليه الامامية ان الاجماع انما كان حجة لان اتفاق جميع الامة او المؤمنين منهم او العلماء فيما يراعي
فيه اجماعهم وعلى كل الاقسام لا بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه لانه من الامة ومن اجل المؤمنين
وافضل العلماء فالاسم مشتمل عليه وما يقول به المعصوم لا يكون الا حجة وحقا فصار قولنا موافقا لقول
من يذهب الى ان الاجماع حجة في المعنى وانما الخلاف في موضعين اما في التعليل والدلالة لانا نعلل
كون الاجماع حجة بان ادلة لحجة الاجماع على قول المعصوم ونحن نقول انه لا ينعقد الاجماع منفردا ولا

وانتظار صح

بينام

له

مجتمعا وانه لو انفرد لكان قوله الحجة وانما نعني بان قول الجماعة التي قوله فيها حجة لاجل قوله لا لاجتماع [illegible]

الاجماع منهم ولا يتعلق بهم وهذا القائل يذهب بان الغرض [illegible] من الترجيح من الامة لا تتفق على خطا وان جاز

الخطا على كل واحد منها بانفراده فللاجماع تاثير على خلاف قولنا انه لا تاثير له فاما من يقتضي العلم بحجة الاجماع

لكونه حجة في كل عصر [illegible] العقل في ذلك على انه لا بد في كل زمان من امام معصوم لكي [illegible]

العقل فانهم [illegible] مستقصى في كتب الامامة ولا معنى لتعرضه ها هنا ثبوت هذه الجملة يقتضي ان الاجماع

في كل عصر حجة وهذه الطريقة من الاستدلال لا تكاد توافق مذاهب مخالفينا الا ان الاصل الذي بيناه عليه [illegible] منوت

فمن لو تجاوزنا [illegible] لكان ثبوت الحجة بالاجماع على هذا الوجه [illegible] في ان لاجماع الامة تاثيرا في كونه

مجتمعا ان يقصر في بعض الحكم عن الاخر كلامهم فاما ما يستدل به من يخالفنا على كون الاجماع حجة فانه لا يكون [illegible]

لانه لا يدل على ما ادعوه ولو دل على ذلك لم يضرنا لانا في مذهبنا لا نستفيد بالقرآن ولا بالاخبار ان الامة

لا تجتمع على ضلال [illegible] قول نبيها ومعناه وليس في الشهادة بذلك تعطيل لما في مذهبنا كما كان في [illegible]

ان الاجماع حجة واستدللنا عليه بما يجده الشرح الذي [illegible] في [illegible]

قد دللنا على كيفية كون الاجماع حجة على مذهبنا فينبغي ان نعطف الكلام الى ما يتعلق به مخالفونا ونتكلم عليه

[illegible] تعلقوا في ذلك باشياء اظهرها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع

غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فتوعد على اتباع غير سبيلهم [illegible]

لاتباع سبيلهم [illegible] الاجماع [illegible]

[illegible] ويكون الرسول عليكم شهيدا [illegible]

[illegible]

[illegible] النبي صلى الله عليه وآله [illegible] لا تجتمع امتي على خطا [illegible]

[illegible]

[illegible] الايمان [illegible] الاتباع [illegible]

دون من [illegible] ان يكون [illegible] الايمان [illegible]

كل من اظهر الايمان [illegible] اللفظة [illegible] حقيقة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ما احتججتم به عليه ايضا لان الاية تضمنت حظر اتباع غير سبيل المؤمنين ولم يجر لسبيل المؤمنين ذكر ودليل الخطاب
غير صحيح عندنا وعند اكثرهم فلا يجوز الرجوع اليه فيما تضمنته الاية وليس لاحد ان يقول ان لفظة غير
فيها الا فكانه قال لا يتبع الا سبيل المؤمنين كما يقول احدنا لغيره لا تاكل غير هذا الطعام اي لا تاكل الا هذا
الطعام لان لفظة غير تستعمل في الصفة دون الاستثناء وذلك ان لفظة غير بالصفة اخص منها بالا وانما
وانما استعملت في بعض المواضع ولفظة الا في الصفة في بعض المواضع لفظة الا استثنا
بعضها ببعض فلو احتملت لفظة غير الصفة والاستثناء احتمالا واحدا وليس الامر كذلك لكانوا يحملون
وحملها على الاستثناء دون الصفة الى دلالة والذي يبين الفرق بينهما اجمعوا انه يحسن ان يقول احدنا
لغيره لا تاكل غير هذا الطعام ولا تاكل هذا الطعام فان قيل متى لم يتبع غير سبيل المؤمنين فلا بد من
لا بد من كونه متبعا لسبيلهم لان حظر احد الامرين ايجاب للاخر قلنا ليس الامر كذلك لانه قد يجوز ان يخلو
عنهما باتباع سبيل كل واحد ويلزم التعويل على الادلة لان المفهوم من هذه اللفظة ان يفعل المتبع مثل
الذي يرى ذلك كله ايضا فليس قوله سبيل المؤمنين من ان يريد به المستحقين للثواب والذين باطنهم
في الايمان كظاهرهم او من يجب ظاهره التصديق والايمان وان جاز في الباطن ان يكون بخلافه فان كان الاول
فالظاهر يقتضي تناول اللفظ لجميع المؤمنين الى ان تقوم الساعة فكيف يحملونها على مؤمني كل عصر ولانهم
جعلوا المؤمنين لا كلهم ولا يجوز حمل اللفظ على خلاف عمومه وظاهره فان جاز لنا ان نحملها على الائمة المعصومين
في كل زمان من الامرين على خلاف الظاهر وان كان المراد الثاني فهو باطن من وجوه احدها ما
قلناه من ان الخطاب يقتضي الجميع الى ان تقوم الساعة ولا يختص باهل كل عصر والثاني ان الاخلاج
مخرج الترجيح والتعظيم ومن جعل الامر بالاتباع والاقتداء وذلك لا يليق الا بمن يستحق التعظيم على الحقيقة
دون من يجوز ان يكون باطنه بخلاف ظاهره ومن يستحق الاستخفاف في اخرهم انهم لا يخرجون من هذه
الصفة الا ليلزم اتباعهم فانما يحتمل ان يكون الملجى ... بان ما يتعلق بما هو مبني على ان الذي لا يجمع
يجمعهم على الكلام في ذلك ثم من ان الحاصل الاصل الا انه لا يعرف في كل زمان من يجوز مؤمنين حتى يلزم اتباعهم
ويجب كما لا نتعدى في اثبات من يلزم في كل حال ان يثبتنا الامر بلزوم اتباعهم فلا بد من خصوصهم لتمكن الاتباع لان
ذلك تكليف مشروط بتمييزهم منا ولحصول الشرط وليس يقتضي ان الشرط الا بعد حصوله في كل حال الا
حتى انه ثم مما لم يعلم انا لا نعلم ولحصول الدلالة الى ان يقتضي ان القطع على انه لا بد في كل حال من وجود
من هذه الامة يمكن اتباعه لجماعة علم بانهم ايضا فان الاية كالمجمل لانه لم يفصل لنا سبيلهم

ولا يجوز ان يقول لا تاكل الا هذا الطعام وكل تاكل هذا الطعام م

والامانة ... ايضا

يتعلق وجوب الاتباع

بكونهم مؤمنين م

في كل حال م

السراق ونحو

[illegible]

في كل الاحوال ولا في حال مخصوصة فمن اين لهم عموم الاحوال وليس لهم ان يقولوا اراد التخصيص لشيء لان وليس هنا لفظ عموم م
ذلك يمكن عكسه عليهم وهي ايضا مجملة من وجه اخر لان لفظة سبيل منكرة فمن اين لهم وجوب اتباعهم في
كل شيء عموما فيقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا من هذه الاية مقتضى ظاهرها وصف الامة بالعدالة والشهادة لانهم
فهذا الوصف يقتضي ظاهره ان يكون كل واحد منهم بهذه الصفة ومعلوم بيننا خلاف ذلك فاذا حملوا الاية على
بعض المستحقين لهذه الصفة لم يكونوا بذلك اولى منا اذا حملناها على المعصوم من الامة فان
قالوا لم حملتها على المعصوم الذي لا يليق بالجميع حملناها على كل من يليق به الوصف قلنا ليس هنا لفظ
عموم كما كان في الاية الاولى واللفظ محتمل للامرين فاذا جاز ان تحملوه على بعض دون بعض جاز لنا مثل ذلك
ووقفنا فيه مقابلهم على انهم اذا حملوها على العموم في كل من كان ظاهره العدالة لزمهم توجه الاية الى جميع من
هو بهذه الصفة الى يوم القيامة على سبيل الاجتماع فيبطل قولهم ان اجماع كل عصر حجة وايضا فان وصفهم بالعدالة اصلا م
ليكونوا شهداء انما يقتضي انهم يجتنبوا ما يخرج من العدالة والصغائر عندهم لا تخرج من العدالة فيجب ان على الناس م
يجوز عليهم وهم لا يجيزون ان يجمعوا على قبيح صغير ولا كبير وايضا فان الاية كالمجملة لانها غير متضمنة بانهم
جعلوا عدولا في كل شيء وفي جميع اقوالهم وافعالهم ومن ادعى عموم ذلك فعليه الدلالة والرجل منهم
لم يجب عصمته من القبائح كلها لكونه شهيدا بالنبوة ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان التأمل لما [illegible]
به على الايتين المتقدمتين يبطل تعلقهم بهذه الاية لان وصفهم بانهم يأمرون بالمعروف وينهون عن
المنكر لا يليق بجميع الامة فلا بد من حمله على بعضهم واذا فعلوا ذلك لم يكونوا اولى منا اذا حملناها على
من ثبتت عصمته وطهارته وبعد فليس في الاية ما يقتضي انهم لا يأمرون الا بالمعروف وليس يمتنع ان يكون من
يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر في بعض الاحوال يعرض للخطأ لان الاية لا تقتضي ان اجماع كل عصر حجة من
ان هذا الوصف حاصل لكل عصر على انفراده ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا من الخبر هذا الخبر يجب ان يدلوا اصلا م
على صحته وهي الاصل ثم على اقتضائه عصمة الامة [illegible] كون اجماعهم حجة [illegible] وليس [illegible] ان
هذا الخبر [illegible] ولو كان [illegible] فليس من الاخبار الموجبة للعلم وانما يرجع [illegible] في تصحيح الخبر بالاجماع
التأمل مبنية على ان الاجماع حجة وبعد [illegible] الشيء يقتضي صحته وما اشبه ذلك فهذه طريقة لا يدل على الشيء
بنفسه [illegible] ونحن نبين ذلك [illegible] ان معناه متواتر وان كانت الفاظه من جهة
الاحاد [illegible] الطريقة الاولى [illegible] الامة اطبقت
على تصحيحه والرضا به [illegible]

في ذلك هم من العلماء فقهاء ومحدثين لما نكر ذلك غاية الانكار ونحن ايضا مصيبون ونحن قلنا هذا الخبر الذي هو الحجة في عصمة الاجماع
بحيث عليهم الخطأ فلعل قبولهم هذا الخبر من جملة ما هو جائز عليهم من الخطأ وادعوا ان لا منشأ عادة الحث
منهم في رد الباطل وقبول الحق ما لا يوافقهم عليه ولا يجاوبون اليه واذا طولبوا بتصحيح من العادة لم يحصلوا
الا على مجرد الدعوى وليس كل من عرف منه انه رد باطلا وقبل حقا الا ويجوز عليه بالشبهة ان يقبل باطلا
ويرد حقا واكثر ما يقتضيه حسن الظن بهم ان يكونوا عندنا ممن لا يدفع الا ما اعتقد بطلانه ولا جاهل اجتهاده
ما اعتقده هم الى ما يوجب رده ولا يقبل ايضا الا ما اعتقد صحته بحجة او شبهة هي فاما تجاوز ذلك الى ما يقتضي عصمتهم ونفي
القبيح عنهم فمن حيث لا دلالة قاطعة فلا سبيل اليه وقد استقصينا هذه النكتة في الكتاب الشافي غاية الاستقصا
يلزمه وتكلمنا على ما يلزمه مخالفونا في هذا الموضع بما هو غاية ما عندهم الكشف والفحص عنه الى الاستدلال في عصمة
القوم بغير ذلك ثم اذا سلمنا صحة الخبر لم يكن فيه دلالة على ما يدعونه لانه كالمجمل من حيث نفى خطأ منكرا
موز نفي ان يجمعهم في جنس الخطأ ولا بد من حمله على ذلك من دليل وان يحملوه ويقولوا فان حملوا اللفظة على نفي
موصيهم على جميع الامة او على المؤمنين لزمهم ان يدخل فيه كل من كان بهذه الصفة الى ان تقوم الساعة حتى يبطل
الاجماع ويبطل ان يكون اجماع كل عصر حجة على ما تقدم بيانه وربما قيل لهم في الخبر من اين لكم انه جمع
دون ان يكون نهيا ولعل العين من لفظة تجتمع ساكنة غير مرفوعة ومن الذي ضبط في اعرابه الرفع من
مجرى هو السكون وربما قيل لهم ما انكرتم ان يكون خبرا معناه معنى النهي كما جرى في نظائره من قوله تعالى ومن دخله
خادم هم كان آمنا وقوله عليه السلام الزعيم غارم والعارية مردودة وما لا يحصى كثرة ووجه الالزام لهم ان يفصلوا عنه
بان اللفظ الذي ظاهره موضوع للخبر لا يجوز حمله على الامر والنهي الا بدلالة والظاهر في الخبر معنا وعلى
من الخطأ هم من ادعى ما يقلنا عن ظاهر الدلالة فاما الكلام على من تعلق بانه يجوز على كل واحد منهم الخطأ ما لا يجوز على
جماعتهم وضرب لذلك الامثال بان الجماعة اذا كان كل واحد منها اسود فلا يجوز ان يكون الجماعة ليست
سوداء وما اشبه ذلك فهو اعتماد من لم يحصل علم ما لانه مراده من نفي الخطأ عن الجماعة ليس هو نفي
القدرة بل هو نفي الخوف والشك وليس ممتنعا ان يقوم دلالة ترفع الشك في الجماعة لا يقوم مثلها
الحسن هم في الاحاد فلو فرضنا ان النبي صلى الله عليه وآله اشار فقال كل واحد منهم يجوز ان يخطئ منفردا واذا اجتمعوا فانت
للخطأ لا يقع منهم لكان شهد ذلك نصا مستقلا ولم يجر مجرى السواد والحلاوة الذين الاحاد فيه كالجماعة
وكيف يمنع من ذلك من يذهب الى ان الانبياء والملائكة عليهم السلام قد علم سرائرهم انهم لا يفعلون القبائح وان
كانوا قادرين عليها ومتمكنين منها فارتفع الخوف والشك مع القدرة والتمكين وربما قيل في ذلك انه غير

ممتنع ان يجوز على الاحاد ما لا يجوز على الجماعات كسهو الواحد عن شيء مخصوص وان كان الجماعة الكثيرة لا يجوز
عليها مثل ذلك وخروجه في وقت مخصوص بصفة مخصوصة والخروج بعينه وان كان ذلك كله لا يجوز على
الجماعات مع العادة عليهم واما من نفى صحة الاجماع من جهة انهم لا يجوز ان يجمعوا على الشيء الواحد مع
اختلاف الهمم والاغراض فباطل لان الجماعات الكثيرة قد تجمع على الفعل الواحد والمذهب الواحد اما لحجة او
شبهة كاجتماع المسلمين على مذاهب كثيرة مع الكثرة وتباين الهمم لاجل الحجة واجتماع اليهود والنصارى والمعطلين
على المذاهب الكثيرة بالشبهة فكما اجمعوا مع كثرتهم على القول بقتل المسيح عليه السلم وصلبه وان كانوا الى كل ذي
ونصراني في الشرق والغرب ومن دفع العلم بما ذكرناه كان مكابرا اساهلنا وقد استقصينا الكلام على هذه الشبهة
في الجواب عن المسائل وبلغنا فيه الغاية وفيما اشرنا اليه كفاية واري كثيرا من مخالفينا يتعجبون من قولنا ان
الاجماع حجة مع ان المرجع في كونه حجة الى قول الامام من غير ان يكون للاجماع تاثير وينسبونا في اطلاق
اللفظة الى اللغو والعبث وقد بينا في هذا الكتاب الشافي في هذه النكتة ما فيه كفاية وفي الجملة فليس نحن
المتفردين بالقول بان الاجماع حجة لكنا اذا سئلنا فقيل لنا ما تقولون في اجماع المسلمين على امر من الامور هل
يجب ان نقول انه حق وحجة لان قول الامام المعصوم الذي لا يخلو كل زمان منه لا بد من ان يكون داخلا
في هذا الاجماع فجوابنا انه حق وحجة صحيح وان كانت علتنا في انه حجة غير علتهم ولو ان سائلا سألنا عن جماعة
فيهم نبي هل قول هذه الجماعة حجة وحق لما كان لنا كلنا بد من ان نقول انه حجة لاجل قول النبي صلى الله عليه
وآله ولا يمنع من القول بذلك لاجل انه لا تاثير لقول باقي الجماعة وقد بينا في الكتاب الشافي انه غير ممتنع
ان يلتبس في بعض الاحوال قول امام الزمان في الغيبة او لغيرها فلا يعرف قوله على التعيين فيرجع في هذا
الموضع الى اجماع الامة او اجماع على انا نعلم دخول الامام المعصوم فيه وان كنا لا نعرف شخصه وعينه وفي
مثل هذا الموضع يفتقر الى معرفة الاجماع على القول لنعلم دخول الحجة فيه اذا كان قول الامام هو الحجة ملتبسا
او مشتبها وهذا يجري مجرى قول المحصلين من مخالفينا ان الاجماع الذي هو الحجة هو اجماع المؤمنين من
الامة دون غيرهم لان قول المؤمنين لما لم يكن مميزا وجب اعتبار اجماع الكل ليدخل ذلك فيه فصل في
الاجماع ما هو حجة في شيء مخصوص او في كل شيء اعلم ان كل شيء اجمعت عليه الامة لا بد من كونه غير خطا
وان لم يكن خطا فلا بد من كونه صوابا وما هو صواب على ضربين منه ما يصح ان يعلم باجماعهم [illegible]
~~حجة فيه وان كان صوابا~~ كونه صوابا يرجع اليه وكونه حجة يرجع الى غيره فاما الذي يكون اجماعهم
حجة فيه هو كل امر صح ان يعلم باجماعهم والذي لا يصح ان يعلم باجماعهم ما يجب ان يتقدم معرفته على

التابئات م

فقيام

وهذا القسم هو الذي يكو
حجة فيه فاما الذي لا يكون
[illegible] باجماعهم [illegible]
بحجة فيه وان كانه
الشيء حجة كالمفصل
صوابا الان م

معرفة حجية الاجماع كالتوحيد والعدل وما اشبههما واذا كنا انما نرجع في كون الاجماع حجة الى قول الامام المعصوم الذي لا يخلو كل زمان منه فيجب ان نقول لكل شيء تقدمت معرفة وجوب وجود الامام المعصوم في كل زمان له فقول الامام حجة فيه والاجماع الذي يدخل هذا القول فيه ايضا حجة في مثله فاما ما لا يمكن المعرفة بوجود الامام المعصوم قبل المعرفة به فهو مما ليس بحجة فيه كالعقليات كلها والذي يمكن على اصولنا المعرفة به من طريق الاجماع اوسع واكثر مما يمكن ان نعلم بالاجماع على مذاهب مخالفينا لانهم انما يعلمون بالاجماع الاحكام الشرعية خاصة ونحن نتمكن من ان نعلم بالاجماع زائدا على ذلك فروضا وتفصيل النبوة والقران وما شاكل ذلك من الامور التي يصح ان يتقدمها العلم بوجوب الامامة فلو اجمعت الامة في شخص بعينه انه نبيهم وفي كلام بعينه انه كلام الله سبحانه لعلمنا صحتهما بسلامة الاصل الذي اشرنا اليه وصحة تقدمه على هذه المعرفة وعلى هذا يصح على مذهبنا ان يعلم صحة الاجماع وكونه حجة من يجهل صحة القران ونبوة نبينا عليه السلام لان اصل كونه حجة لا يفتقر الى العلم بالنبوة والقران وعلى مذهب مخالفينا لا يصح ذلك لان الكتاب والسنة عندهم هما اصل كون الاجماع حجة واختلفوا في اجماعهم على ما يرجع الى الاراء في الحروب وما جرى مجراها فذهب قوم الى ان خلافهم في ذلك لا يجوز ايضا واعتمدوا على ان الادلة من سمعنا لم تفصل عموما وجوز آخرون ان يخالف فيه وقالوا ليس يزيد حالهم على حال الرسول عليه السلام والصحيح ان كما لا يجوز خلاف الرسول والامام فيه لا يجوز خلاف الاجماع ايضا فيه لان المرجع في ان الاجماع حجة لا يجوز مخالفته الى انه يشتمل على قول الحجة من امام او من يجري مجراه وخلاف النبي صلى الله عليه وآله في باب اراء الحروب لا يجوز لانها صادرة من الوحي ولها تعلق قوي بالدين ولو رجعنا الى الراي في نفسه لم يجز مخالفته فيها لاجل التنفير وكذلك آراء الامام فيما يتعلق بالسياسات الدينية والدنيوية لا يجوز مخالفتها لانها تنفر عنه وتضع منه وينقسم الاجماع الى اقسام وهي ان يجمعوا على الشيء قولا او فعلا او اعتقادا او رضى به وقد ينفرد كل واحد من هذه الاقسام وقد يجتمع مع غيره ولا يجوز ان يجمعوا على الذهاب عن علم ما يجب ان يعلموه والوجه في ذلك ان اخلالهم بالواجب يجري في استحقاق الذم والعقاب مجرى فعل القبيح واذا كان المعصوم لا يجوز عليه الاخلال بالواجب فكذلك في كل جماعة يكون هذا المعصوم فيها فاما من استدل من مخالفينا على صحة الاجماع بالخبر وبحيزه من الايات فيلزمه تجويز الذهاب عما يجب عليهم علمه لان الخبر انما نفى انهم يجمعوا على خطأ ولم يتضمن نفي الاخلال بالواجب ولفظه لا يقتضيه فاما ما لا يجب ان يعرفوه ولم ينصب لهم دليل عليه فيجوز ذهابهم عن علمه ولا يجوز ان تجمع الامة على

خطأ في مسئلتين كما لا يجوز ان تجمع على خطأ م

تخطأ في مسألة واحدة ودليل هذه المسألة على مذهبنا واضح لان تجويز ذلك يؤدي الى خطأ المعصوم لانه
اذا كان لابد من ان يكون اماما في هذه الطائفة او في الاخرى فكل واحدة منهما مخطئة فهو مخطئ والمعتمد
في علة الاجماع فانما يعتمدون في نفي الخطأ عن الامة وان كان في مسألتين على ان يقولوا ان النبي صلى الله عليه
وآله نفى الخطأ عن امته نفيا عاما ولم يفرق بين المسألة والمسألتين فيجب نفي ذلك عن الكل فصل في ذكر من

الباب

يدخل في الاجماع الذي هو حجة اعلم ان الكلام في هذه المسألة على اصولنا في علة كون الاجماع حجة كالمستغنى
عنه لان الاجماع اذا كان علة كونه حجة كون الامام فيه فكل جماعة قلت او كثرت كان قول الامام في جملة
اقوالها فاجماعها حجة لان الحجة اذا كانت هو قوله فبأي شيء اقترن فلابد من كونه حجة لاجله لا لاجل
الاجماع وقد اختلف قول مخالفينا في هذه المسألة فمنهم من قال ان الاجماع الذي هو حجة هو اجماع
الامة المصدقة بالرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال هو اجماع المؤمنين خاصة ومنهم من ذهب الى ان الاجماع الذي
هو حجة هو اجماع الفقهاء ولا معنى لخوضنا في هذا الخلاف لان اصلنا يغني عنه وقد بينا انه يجب ان
يعتبر واختلفوا في الواحد والاثنين اذا خالفا ما عليه الجماعة فمنهم من قال لا يعتد بخلاف واحد واثنين

مخالفة الواحد والا[ثنين] لما عليه الجماعة

لانه شاذ خارج عن قول الجماعة ومنهم من قال ان خلاف الواحد والاثنين يخرج القول من ان يكون اجماعا
وهذا القول الثاني اشبه بالصواب على مذاهبهم لان الاجماع الذي هو حجة اذا كان هو اجماع الامة او
المؤمنين فخروج بعضهم عنه يخرجه من تناول الاسم والذي يجب ان يعول عليه في هذه المسألة ان نقول
ليس يخلو الواحد والاثنان المخالفان لما عليه الجماعة من امام الزمان المعصوم احدهما قطعا او يعلم انه

ان يكون م

ليس باحدهما قطعا ويقينا والقسم الاول يقتضي ان يكون قول الجماعة وان كثرت هو الخطأ وقول الواحد

هذا م

والاثنين لاجل اشتماله على قول الامام هو الحق فاما القسم الثاني فلا اعتداد فيه بقول الواحد والاثنين
لعلمنا بخروج قول الامام عن قولهما وان قوله في اقوال تلك الجماعة وان لم يكن جميع الامة هو الحق والحجة

بل نقطع على ان اجماع الجماعة م

لكون الامام فيه وبخروجه عن قول من شذ عنها وخالفها ومن تأمل كلامنا في هذا الفصل وما حققناه
وفصلناه من سبب كون الاجماع حجة وعلته علم استغناءنا عن الكلام فيما تكلم مخالفونا عليه في كثير
من اقسام الاجماع وما يراعى فيه اجماع الامة كلها او العلماء او الفقهاء وما بينهم في ذلك من الخلاف
فان خلافهم في ذلك انما ساغ لان اصولهم في علة كون الاجماع حجة غير اصولنا ففرعوا الكلام بحسب
اصولهم ونحن مستغنون عن الكلام في تلك الفروع لان اصولنا لا تقتضيها وقد بينا من ذلك ما
يرفع الشبهة فصل في ان اجماع كل الاعصار حجة اعلم ان القطع على ان اجماع كل عصر فيه الحجة لا يتم

اعلم م

الا على اصولنا لان تعليق كون الاجماع حجة يقتضي عندنا استمرار حكمه في كل عصر ومخالفونا في تعليل كون الاجماع حجة لا يتم لهم ذلك لانهم يرجعون فيه الى الآية وعلم من حال جماعتهم من نفي الخطا ما لم يعلم من الاحاد فمن اين لهم استمرار هذا الحكم في كل عصر وفقد الزمان ثم اذا كانوا مستدلين بالاية ان يراد بلفظة المؤمنين اذا حملت على العموم كل مؤمن الى ان تقوم الساعة على الاجماع ومتى خصوا ببدل الناس اهل كل عصر كانوا تاركين للظاهر وغير منفصلين ممن حمل ذلك على بعض مؤمني كل عصر وكذلك الكلام عليهم اذا استدلوا بالخبر فوضح ما قلناه

فصل في انقراض العصر غير معتبر في الاجماع اعلم ان علة كون الاجماع فيه الحجة على مذهبنا يبطل اعتبار انقراض العصر ولمن ذهب من مخالفينا الى ان للاجماع تاثيرا ان يقول الدلالة قد دلت على انما كان حجة لكونه اجماعا وهو قبل انقراض العصر بهذه الصفة فلا معنى لاعتبار غيرها

فصل في الاجماع بعد الخلاف هل يزيل حكم الخلاف ام لا اختلف الناس في هذه المسئلة فذهب قوم الى ان حكم الخلاف باق لا يزول بالاجماع الثاني وقال اخرون ان الاجماع على احد القولين يمنع من القول بالاخر ويجرونه مجرى الاجماع المبتدا في المنع من خلافه ومنهم من فصل بين ان يكون المجمعون ثانيا هم المختلفون اولا وبين ان يكونوا غيرهم فقال اذا كان المجمعون هم المختلفون كان اجماعا يمنع من القول الاخر وان كانوا غيرهم لم يكن كذلك وقد حكي عن بعضهم انه منع من وقوع اجماع بعد اختلاف اصلا والصحيح ان الاجماع بعد الخلاف كالاجماع المبتدا في انه حجة يمنع من الخلاف على كل حال لان علتنا في كون الاجماع حجة تقتضي ذلك ولا تفرق بين اجماع تقدمه خلاف او كان مبتدا وانما ضاق الكلام وقويت الشبهة في هذه المسئلة على مخالفينا لقولهم بصحة الاجتهاد لان عمدة من نفى ان يكون الاجماع بعد الخلاف قاطعا للخلاف هو ان الخلاف الاول يتضمن اجماعهم على جواز القول بكل واحد من المذهبين مطلقا فاذا حرمنا ذلك بالاجماع الثاني نقضنا وكان الاجماع الاول حجة فاذا ادعي كونه مشروطا بما [illegible] يدعى في الثاني ايضا الشرط فيقف الكلام ههنا او يتبينه وعلى مذهبنا لا يلزم شيء من ذلك لانا لا نسلم ان المختلفين على قولين مجمعون على جواز القول بكل واحد منهما لان عندنا ان الاجتهاد باطل وان الحق مدلول عليه وان من جهله غير معذور ومن سوغ المخالفة ان يقول بالخلاف مذهبه من المختلفين مخطئ عندنا فبطل ما ادعي من اجماع المختلفين على جواز القول بكل واحد من القولين وبطلت الشبهة التي هي ام شبههم واما من منع من وقوع الاجماع بعد اختلاف فانه متى طولب بدلالة على ما ادعاه لم يجدها وانما هو تحكم محض وقد ابطل هذا القول بان ذكرت مسائل كثيرة في الشريعة وقع فيها خلاف ثم اجمعوا على قول واحد فيها فصل

من ذلك

في أن الأمة إذا اختلفت على قولين أو أكثر فإنه لا يجوز إحداث قول آخر اعلم أن أكثر الناس يذهبون إلى أنه لا يجوز
إحداث قول ثالث وذهب قوم من المتكلمين وأصحاب الظاهر من الفقهاء إلى أن ذلك يجوز ويعتلون بأنه
لو لم يجز لكان الاختلاف في أنه حجة كالإجماع ويقولون أيضا إن الحادث في الوقت يصح أن يقول بقول ثالث
بكون ذلك فيما بعد وعلى مذهبنا المنع من ذلك بين لأن الأمة إذا اختلفت على قولين فالحق في أحدهما
وفي الآخر باطل وإذا كان الثاني في هذه الصفة فأولى أن يكون كذلك الثالث وما زاد عليه ولا بد لا
يخلو من أن يكون الحق في جملة أقوال الفقهاء أو خارجا عنها فالأول يقتضي أن الزيادة باطلة لأنها خلاف الحق و المختلفين م
القسم الثاني يقتضي أن يكونوا قد أجمعوا على الذهاب عن الحق وذلك أيضا باطل ومن يقول بالاجتهاد
ليس يتم له هذا الموضع لأنه لا يسلم لنا أن الأمة إذا اختلفت على قولين فإنها محرمة القول الثالث على كل هذا م
حال بل إنما حرمته بشرط أن لا يؤدي الاجتهاد إليه ويجب أن يجوز إذا أدى الاجتهاد إليه فجرى مجراه
كما نقوله في أن العامة إذا اعتقدت على شيء واستدلت بدليلين لم يجز لمن بعدهم أن يعتل أو
يستدل بغير ذلك اعلم أن الدلالة بخلاف المذهب والصحيح أنه يجوز أن يستدلوا في المسألة بدليل
أو أشياء فيزيد من بعدهم على ذلك بطريقة أخرى لأن الدليل الثاني كالأول في أنه يدل على الحكم ويوصل
إليه فلو أبطلنا [illegible] لكان ذلك استطالة بلا [illegible] أيضا وقد يجوز أن يستغنوا بدليل
عن غيره لتمامه ولا يجوز ذلك في المذهب لأن الحق واحد لا يختلف ولا يقوم غيره مقامه وكذلك الصحيح م
القول في القدح في إبطال الاستدلال لأنه يجوز أن يبين المتأخرون خطأ ما يعلل المتقدمون فأما تأويل
الآي وتخريج معاني الأخبار فكل من صنف في أصول الفقه يجعل حكمه حكم المذاهب لا حكم الأدلة ولا
يجوزون أن يزيد المتأخر على ما ذهب إليه المتقدم والأقوى في نفسي أن ذلك يجري في الأدلة وأن تأويل كما جاز م
الآي إنما يجري مجرى [illegible] هو بالأدلة أشبه والذي يوضح ما ذكرناه أنا إذا تأولنا الآية [illegible]
[illegible] على أن المراد بها الاستغراق لا الرؤية [illegible] ولم ينقل عن المتقدمين
إلا هذا الوجه دون غيره جاز للمتأخر أن يزيد على هذا أو يذهب إلى أن المراد بها [illegible] التأويل م
أحد لأن الغرض في التأويلين جميعا إنما هو إبطال أن يكون [illegible] في نفسه وربما كان التأويلان معا
[illegible] كما [illegible] ذلك فقد قام كل واحد مقام صاحبه في الغرض المقصود وجرت التأويلات مجرى الأدلة دفع م
في أنه يغني بعضها عن بعض وخالفت في هذا الحكم المذاهب فصل في الإجماع لا فصل بين المسألتين على أنه م
هل يمنع من الفصل بينهما اعلم أن هذه المسألة تنقسم إلى قسمين أحدهما أن يجمعوا على أنه لا فصل بين

مسئلتين في حكم معين من تحليل او تحريم والقسم الاخر ان يجمعوا على انه لا فصل بينهما في الحكم اي حكم كان فالقسم الاول لا شبهة في تحريم المخالفة فيه لان اجماعهم على تحريم او تحليل لا فرق بين المسئلتين فهذا القول لا محالة ويجري مجرى مخالفة نص الاجماع واما المسئلة الثانية وهي ان يجمعوا على انه لا فصل بينهما في الحكم من غير تعيين فهو ايضا جار مجرى الاول في تحريم المخالفة وان استند ذلك الى دليل سوى الاجماع لانه اذا علم بدليل آخر ان ذلك الحكم هو التحريم صار كنصهم على ان لا فرق في التحريم بينهما ومثال هذا القسم الآخر ما روي عن ابن سيرين عن ابن عباس في زوج وابوين ان للام ثلث ما بقي وقال في امرأة وابوين ان للام ثلث جميع المال فخالف كل من تقدم لان الناس قبله كانوا بين مذهبين احدهما ان للام ثلث المال في المسئلتين والمذهب الآخر ان لها ثلث ما بقي في المسئلتين فلما فرق ابن سيرين بين ما لم يفرقوا فيه وحكي عن الثوري انه كان يقول ان الجماع مع النسيان يفطر والاكل مع النسيان لا يفطر فقد فصل بينهما وجميع الفقهاء على خلافه لان من فطر باحدهما فطر بالاخر ومن لم يفطر باحدهما لم يفطر بالاخر

فصل في ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة وفيه خلاف حكي عن مالك انه كان يجعل اجماع اهل المدينة حجة ومن اصحابه من يقول انه عنى بذلك انه يقول ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم والذي يقول انه لو كان لامام الزمان الذي تقدمت الدلالة على عصمته مقيما في المدينة فاجماع اهلها حجة لحصول العلة التي يرجع اليها لانه لو انتقل منها الى غيرها لكان هذا الحكم فلا تاثير للمدينة ومن خالفنا يقول في ذلك ان استحق جعل الاجماع حجة وليس اهل المدينة كل الامة لانهم ايضا كل المؤمنين ولا كل العلماء فيما يرجع فيه الى اجماع العلماء وما روي من تفضيل النبي عليه السلام لها وثنائه عليها لا يدل على ان اجماع اهلها هو الاجماع وان الخطا لا يجوز عليهم ولا تعلق له بذلك فانا نعلم ضرورة ان الرسول عليه السلام لم يجعل الاجماع للمدينة كيف كان يكون ذلك وقد ثبت لو وقع هذا القول لدل على ان اجماعهم حجة وان انتقلوا الى الكوفة فقال قبل [illegible] قال عليه السلام لا يخطئ [illegible] ما كانوا في المدينة [illegible] ذلك غير انه ما جرى عند الذي [illegible] قوم

فصل في ان [illegible] اجماع الامة [illegible] لا يجوز ان تجمع الامة على حكم من الاحكام الا بحجة توجب العلم الا ان في جملة المجمعين من لا يجوز عليه الخطا [illegible] لا [illegible] منهم [illegible] فليس يجوز ان يتفق على ان [illegible] ما هو الا علة للمسئلة التي ذكرناها وان كان متواترا يوجب العلم ولم يظهر [illegible] ذكر [illegible] لاجله ومخالفونا في علة كون الاجماع حجة يقولون [illegible] يكن ان يذهبوا الى ان الحكم المخصوص لاجل

على انه لا فصل بين مسئلتين في تحريمه هو اجماع على حكم من الاحكام ويجري مجرى اجماعهم

العلماء قبله

اهلها

اجتهادا دام اليه او لاجل خبر لخبر لم ينظر بينهم للاستغناء بالاجماع عنه فلا يجب القطع على انهم عملوا لاجل
هذا الخبر الظاهر وهذا منهم قريب فصل في هل يجوز ان يجمعوا على الحكم من طريق الاجتهاد او لا يجوز ذلك
اعلم ان هذه المسئلة فرع على القول بصحة الاجتهاد وانه طريق الى العلم بالاحكام وان الله تعالى قد تعبدنا

انه لا شبهة في ص

به ومن منع التعبد بالاجتهاد وان يكون طريقا الى العلم بالاحكام لا كلام له في هذا الفرع ومن دل
على ان الاجتهاد في الشريعة باطل منع البلوغ الى الكلام فيه باذ[illegible] له ومشيئته وانما يتكلم في هذه المسئلة
من ذهب الى العبادة بالاجتهاد وليس لاحد ان يقول ولم لا يجوز وان لم يتعبد بالاجتهاد ان يجمعوا
مخطئين على حكم من الاجماع من جهة الاجتهاد فلما يمنع من ذلك انه اجماع منهم على الخطا وقد بينا انهم لا
يجمعون على الخطا لان في جملتهم من لا يجوز عليه الخطا واذا كان بين الامة الخلاف في صحة الاجتهاد

وانه ص

طريق الى العلم بطل بتقدير هذه المسئلة لان الاجماع اذا كان هو اجماع جميع الامة وفيهم من ينفي القياس و
الاجتهاد فلا سبيل الى ان يكونوا مجتمعين عن هذه حالهم على حكم واحد من طريق الاجتهاد وامثال الجواب في
هذا الموضع فقد علم ان نفاة القياس قد تناقضوا ويستعمل القياس وهي لا [illegible] تعلق منهم بالباطل الا [illegible] وانا
ان [illegible] فانما يجوز على الواحد والاثنين ولا يجوز على الجماعة التي تحصل وتفطن وتستقري الشرع في التدقيق
والتحقيق وهذا [illegible] منهم للقوم بالغفلة وقلة الفطنة ويقال لهم ايضا ان الخلاف في خبر الواحد كالخلاف
في القياس وقد يجمعون لاجله بطل ايضا الا انا لا نجوز على من يخالف في خبر الواحد ان يجمع على حكم من الاحكام
لاجله في موضع من المواضع والمسئلتان واحدة فاما العموم وان وقع خلاف في انه وضع اللغة يقتضي
الاستغراق فلا خلاف في ان العرف الشرعي يقتضيه ومن ارتكب انه لا عرف في العموم لغوي ولا شرعي
لا يصح ان يستدل بظاهر العموم بل بقرينة ودلالة فاما ما تعلق من ابى الاجماع على الحكم من طريق الاجتهاد
بان الاجماع مقطوع به وما طريقه الاجتهاد لا يقطع عليه فليس بشيء لانه غير ممتنع ان يصير طريقه الاجتهاد
بالاجماع مقطوعا به مقطوعا عليه ويفسق المخالف فيه لان الحاكم اذا حكم بما طريقه الاجتهاد اقتضى حكمه القطع
وان كان الاصل الذي هو الاجتهاد ليس بمقطوع فاما ادعاؤهم في احكام كثيرة انهم اجمعوا عليها من طريق
الاجتهاد كاجماعهم على قتال اهل الردة بعد الاختلاف ولولا الاتفاق لا وجه له الا الاجتهاد وكذلك
الاتفاق على امامة ابي بكر بعد الاختلاف وطريقها الاجتهاد فليس بمرضي عندنا لانا نعلم ان الاتفاق على قتال
اهل الردة لم يكن الا عن اجتهاد وله وجه في نصوص القرآن قد تعلق بها واما امامة ابي بكر فلانه الاجماع
بالمناظرة ظاهرا عليها فغير مسلم انه عن اجتهاد والبكرية تزعم انها كانت عن نص من الرسول [illegible] على امامته

واجد كثيرا من مصنفي اصول الفقه يمتنع من القول بجواز ان تجتمع الامة على الشيء بحثا وتقليدا او في الفقهاء من
يجيز ذلك ويصرح بان اجماعهم قد يكون تارة عن توقيف واخرى عن توفيق وعلى اصولهم يجب ان يكون ذلك
جائزا لا يمنع منه مانع واذا جاز الخطا على كل واحد منهم وجاز ان يعلم الله تعالى جماعتهم خلاف ذلك وجاز
ايضا ان يكون قول كل واحد يسوغ مخالفته ولم يجز ذلك في الجماعة فالا جاز ان يجمعوا على القول بالتبخيت
والتقليد اما من كلهم او من بعضهم ويوجب الله سبحانه وتعالى اتباعهم وكونه حجة لان المعول هو ما يعلمه
الله سبحانه من المصلحة وهذا ما لا انفصال لهم منه فان قيل فكيف لا يلزمكم انتم مثل ذلك وتقولون بان
الاجماع حجة قلنا يجوز ان يبحث ويقلد كل من عدا الامام فاما الامام نفسه فذلك لا يجوز عليه لانه
قبيح والقبيح قد امنا منه لعصمته فبان الفرق بيننا وبينكم فصل في القول اذا ظهر بين الصحابة ولم يعرف
له مخالف كيف حكمه اعلم ان القول اذا ظهر وانتشر ولم يكن في الامة الا قائل به او عامل عليه او راض يكون
ذلك القول قولا له حتى لو استفتي لم يفت الا به ولو حكم لم يحكم الا به فهو الاجماع الذي لا شبهة في انه حجة
وحق فاما اذا انتشر القول ولم يكن فيهم الا قائل به او ساكت عن النكير عليه فقد اختلف الناس فيه فذهب
اكثر الفقهاء وابو علي الجبائي الى انه اجماع وحجة وذهب ابو هاشم وجماعة من الفقهاء الى ان ذلك حجة
وان لم يكن اجماعا وقال الاخرون من الفقهاء ليس ذلك بحجة ولا اجماع واليه ذهب كثير من اهل الظاهر
وهو مذهب ابي عبد الله البصري وهو الصحيح الذي لا شبهة فيه وانما قلنا انه الصحيح دون ما عداه لان
السكوت عن الانكار لا يدل على الرضا به لانه قد يكون لامور مختلفة ودواع متباينة من تقية ورهبة
وهيبة وغير ذلك من الاسباب المعتادة في مثله وانما يقتضي الرضا اذا علمنا انه لا وجه له الا الرضا ولا سبب
يقتضيه سواه واذا لم يدل الامساك عن النكير على الرضا فلا دلالة فيه على وقوع الاجماع ومن راى ممن يطعن
في هذه الطريقة ان كل مجتهد مصيب يقول زائدا على ما ذكرناه ان الامساك عن النكير انما يدل على ان ذلك
الفعل او القول ليس بمنكر وقد يجوز ان لا ينكر القول على قائله لاجل انه صواب من القائل وان لم يكن عند
من امسك عن النكير صوابا في حقه وقد يسوغ لبعض اهل الاجتهاد بعض الافعال من غيره وان لم يعتقد
انها صواب في حقه وعلى مذهب من لا يرى صحة الاجتهاد لا يتصل هذا الفصل واذا كان ترك النكير
لا يدل على الرضا فلا يستفاد منه واذا لم يقطع عليه فلا اجماع في ذلك ولا حجة فاما تعويل ابي هاشم وغيره
في انه حجة وان لم يكن اجماعا على ان الفقهاء يعتمدونه ويعولون عليه ويحتجون به فليس بشيء لانه غير
مسلم لهم ان جميع الفقهاء يحتجون به ثم لو سلم ذلك لم يكن في فعلهم حجة لان تقليدهم غير جائز وما طعن

ثم على هذه الطريقة ابدا على ما ذكرناه ان نقل الاصحاب عن المنكر لا يدل على التصويب لانه غير منكر ان يكون
المسك في كون ذلك منكرا او متوقفا وانما يجب ان ينكر المنكر اذا علمه منكرا وما يقال على هذه الطريقة
من انه لا يجوز ان ينقرض العصر ويبعد الزمان على هذا الشك والتوقف ليس بعيد ايضا الا ان الشك قد
يجوز ان يستمر لاستمرار اسبابه ولضعف الدواعي الى تحقيق المسألة والقطع على الحق فيها وكل هذه
الامور التي يتعلق الاجماع بها نوبات لا تقتضي قطعا ولا توجب علما فصل في حكم القول الذي قد ظهر من الصحابي
ولم يظهر من غيره ولم يعرف له مخالف امارات في الفقهاء من يجري هذه المسألة مجرى الاجماع وهو بعيد
جدا لان القول الذي لم يقع الثقة بسماع كل احد من العلماء له وجوزنا ان يكون فيهم من لم يسمعه فكيف يقطع
على رضاهم به او وجوب انكاره عليهم وهم لم يسمعوه ولم يبق الا ان يقال الذي نقل في الحادثة قول واحد لم
ينقل سواه فيجب ان يكون هو الحق لان الحق لو كان في غيره لنقل كما نقل هذا وذلك ايضا لا يلزم لانه لا
يمتنع ان يكون الحق في هذه المسألة ما دعاه داع الى ان يفتي بالحق فيها فلا ينقل قولا لانه لم يكن قول   الحق ل   قول
يجب نقله فنقل غيره وان كان الحاجة ماسة والدواعي متوفرة الى القول الحق فيها ومع هذا الخطا في القول الواحد
فلا بد من شرط اخر زايد على ما ذكروه وهو ان لا يكون تحقق مانع من اظهار الحق فاما ان يجوز ان يكون هناك   الحق م
مانع لم يقطع على نفي الحق بما ظهر دون ما لم يظهر وهذه جملة كافية فصل في هل يجوز مع اختلاف
الصحابة اتباع بعضهم دون بعض اعلم انه قد ذهب قوم من الفقهاء وغيرهم الى انه يجوز ان ياخذ مع اختلاف
الصحابة بقول بعضهم دون بعض ويجوز ايضا للعالم ان يقلد من هو اعلم منه وامتنع اخرون من ذلك
كله وذهبوا الى انه لا يتمكن العالم ان يقلد غيره وان يتبع بغير دلالة … والصحيح ان هذه المسألة مبنية   يجوز لمن م
على القول بصحة الاجتهاد وان كل مجتهد مصيب وان الحق ليس في واحد من الاقوال واذا كنا قد
دللنا على هذا الاصل وانتهى الكلام على التفريع عليه وقد اجمع كل من نفى القياس والاجتهاد في الشريعة
على ان ذلك لا يجوز والذي يشهد البيان على السمعيات ادلة قاطعة توجب العلم في العقليات فكما لا   كلا م
يجوز للعالم ان يقلد غيره في العقليات كذلك لا يجوز في السمعيات فالعلة الجامعة بين الامرين انه
متمكن من ان يكون عالما بالنظر والفحص واذا تمكن من ذلك لم يجز له التقليد وانما جاز للعامي تقليد
العالم لانه لا يتمكن من العلم ولا امارة لا يتمكن منها العالم وفي هذا القدر كفاية باب الكلام في الناسخ وما   يتبعه ويلحق به م
فصل يحتاج الى تقدمه اعلم ان الخلاف في الناسخ … لما كان انما يقع بين من جعل … دليل
على الاحكام الشرعية … النصوص … ومن نفى … ان نقدم … قبل

الاحكام الشرعية لا بد عليها من دليل ثم نبين هل يصح كون القياس دليلا على الاحكام الشرعية او لا يصح
ذلك واذا ثبت كونه دليلا او لم يثبت لان ادلة الشرع على الجماع بلا خلاف هي الكتاب والسنة المقطوع
بها والاجماع واخبار الآحاد والقياس ولا خلاف في ان الكتاب والسنة المقطوع عليها دلالة على الاحكام
وقد دللنا على ان الاجماع ايضا كذلك ودللنا في باب الكلام في الاخبار على ان خبر الواحد ليس بدليل
شرعي وانه جائز في العقل ان يكون كذلك وسنذكر ان القياس ايضا دليل على الاحكام وان جاز
في العقل ان لا يتعبد الله به ان يكون دليلا ولا بد من الرد على من خالف فيه لانه لا بد من الرد على من خالف
في انه لا بد في كل حكم شرعي من دليل عليه فصل في انه لا يجوز ان يفوض الله تعالى الى النبي عليه السلام او العالم
ان يحكم في الشرعيات بما شاء اذا علم انه لا يختار الا الصواب اعلم ان الصحيح ان ذلك لا يجوز ولا بد
في كل حكم من دليل او امارة ولا يرجع الى اختيار الفاعل والعلم بانه لا يختار الا الصواب غير كاف في هذا الباب
وخالف في ذلك مويس بن عمران وقال لا فرق بين ان ينص له على الحكم وبين ان يعلم انه لا يختار الا ما
هو المصلحة فيفوض ذلك الى اختياره والذي استدل به في الكتب على هذه المسألة انه لا بد في الشرع
من دلالة مميزة للصلاح من الفساد واختيار المكلف يجوز ان يتناول المفسدة كما يتناول المصلحة فلا
يتميز فيه ما هو صلاح مما هو فساد كذلك على الاخبار وانه كما لا يجوز ان يتفق منا الاخبار بغير دلالة يصدق معها
بالصدق دون الكذب فكذلك الاحكام لا يجوز ان يتفق منه بغير دلالة تميز الصلاح من الفساد دون ما
لزموا اختيار النبي صلى الله عليه وآله بغير معجز ولا دلالة بان يعلم انا الى اختيار الامر هو بغير هذا العقد
غير كاف ولانه لو جاز ان يقول الله تعالى لنا لاحكم لنا بها ولا دلالة بمعجز وهي قوله تعالى قل ما شئت فقد علمت انك لا تقول
الا الصواب لانه قد امن بهذه الطريقة من الخطا كما امن بالنص على الحكم بعينه وانما الفرق بينهما ان
احدهما مجمل والآخر مفصل وربما الزموا في الاخبار ما الزموه في الاحكام وفي تمييز النبي من المتنبي
والتبس اذا فرق المويس بين الفعل عن الاحكام وبين غيرها من الاخبار لم يجز لغيره ان يسوي بين الكل
ولا تناقض وقد كنت نصرت هذه الطريقة في كتبي بان قلت اذا جعلنا امارة كون الحكم صلاحا وهو
الاختيار له جعلنا الكلام في نفس الاختيار فنقول الاختيار فعله وما كان عنده ان يكون قبيحا اذا تعلق
بشيء كما يمكن ان يكون حسنا فباي شيء نأمن في هذا الاختيار ان يكون قبيحا وهو اذا اقدم عليه مخاطرا لانه
يجوز كونه قبيحا والاقدام على ما يجوز الفاعل كونه قبيحا كالاقدام على ما يعلمه قبيحا في القبح فان قالوا
يامن من ذلك بخبر الله تعالى له على الجملة انه لا يختار ولا يقدم الا على الحسن قلنا هذا الخبر انما يفيد حسن ما

صح

التفويض

لدم

يقدم عليه بعد فعله له واختياره اياه وهو يحتاج الى امارة مميزة قبل الاختيار وقبل الفعل ليتميز له القبيح
من الحسن قبل فيا من من الاقدام على ما يجوز تكونه قبيحا واذا لم يتقدم امارة مميزة وجعلتم الامارة على الفعل م
حسن الفعل اختياره له فباي شي يأمن في هذا الاختيار ان يكون قبيحا والامارة مميزة متقدمة فان قلتم
بان يقال له قد علمنا انك لا تفعل اختيارا الا وهو حسن قلنا هذا يقتضي انه يعلم حسنه بعد فعله له امام
وهو اذا فعله زال التكليف عنه فيه فهو قبل ان يفعل مكلف لان يفعل الحسن والصلاح فاي شي يميز
له قبل الفعل ما هو صلاح مما هو بخلافه من غيره او ليس هذا يقتضي اقدامه على ما لا يامن ان يكون قبيحا ولما تاملت من م
هذا الكلام وجدته غير كاف لان المخالف يقول الغرض انه يامن [illegible] من ان يفعل قبيحا او مفسدة ويستحق
الذم فاي فرق بين ان يجعل له ذلك امارة قبل ان يفعل وبين ان يكون الامارة على ذلك هي نفس الفعل وعلى علي م
الوجهين جميعا هو امن من فعل القبيح ومتخلص من الذم وليس يمتنع ما قيل من ان الامارة اذا لم يتقدم الفعل ان م
كان مقدما على ما لا يامن ان يكون قبيحا لانه قبل ان يفعل متى قيل له قد علمنا انك لا تختار الا الحسن فهو
امن من الاقدام على القبيح قبل الفعل وبعده غير ان ذلك وان جاز في الفعل الواحد والاثنين فلن يجوز
ان يكون المعلوم من حاله في كل افعاله انه لا يختار منها الا ما هو مصلحة من غير امارة مميزة متقدمة حسن وم
كما لا يجوز ان يكون المعلوم من حاله انه لا يقع منه ابدا الا الفعل المحكم اتفاقا من غير علم متقدم ولهذا
يجوز في الامي ان يصح منه تحريك الحرف والاثنان اتفاقا ولا يجوز ان يكتب الكتب بلا علم متقدم وكذلك يجوز
المفحم ان ياتي بالشعر الكثير ابدا على سبيل الاتفاق من غير علم له يتقدم ذلك وان جاز ان يقول البيت
الواحد وما يجري مجراه فصار الكثير مخالفا او اليسير مخالفا فقد بطل مذهب موسى بن عمران على كل حال
لانه كان يذهب الى جواز ذلك ابدا مستمرا على سبيل الاتفاق فان قيل اذا كنتم اعتمدتم في كتاب الامامة
في فساد الاختيار للامام على ان عصمته تحيل اختيار الامة له وابطلتم ان يكون المعلوم لهم ايضا دون
اتفاقا الا المعصوم فان الطريقة التي طعنتم الان فيها توجب جواز اختيار الامام مع عصمته قلنا يمكن
ان نقول هناك انا اذا قدرنا ان يقول الله تعالى لمن كلفه اختيار الامام قد علمت انك لا تختار الا
المعصوم ان هذا هو نص على الامام وان كان بواسطة وانما نمنع من اختيار المعصوم من غير استناد
الى هذا النص على ان هذا ان اتفق في بعض الائمة لا يجوز ان يتفق في كل امام كما قلنا في الكتابة فانه م
ونظم الشعر وما اشبه ذلك فاما الزاجر والاخبار من الغائبات بالصدق اتفاقا من غير علم والحساب
الدنيا من غير [illegible] فيمكن ان يقع مثل ذلك في القليل دون الكثير والمرة الواحدة دون المرات كما قلنا

في الكتابة فعيها وقد كنا اعتمدنا في بعض كتبنا عند الكلام على هذه الطريقة على ان التكليف بلا امارة
مميزة متقدمة قبيح وان علم ان المكلف سيتفق الاصابة منه وضربنا لذلك المثل بمن كلف غيره ان يخبر بما الكلف أن ص
في البيت من غير امارة ويمكن ان يعترض على هذه الطريقة بان العلم بالعواقب فيما تعبدنا وان كنا
يحصل لنا غالب الظن وليس يقوم ههنا الظن مقام العلم ولو علمنا العاقبة وانه لا يختار الا الصواب
حسن التكليف فان قيل حكم ما يقع به التمييز للمكلف حكم القدرة والتمكن في وجوب تقديم ذلك على
وقوع الفعل قلنا يمكن ان يقال ان الذي يقع به التمكين في الموضع الذي ذكرناه ايضا متقدم وهو اعلام
الله تعالى لنا انه لا يختار الا الحسن وما فيه المصلحة وهذا دليل متقدم يقع به التمييز ثم الفرق بين تقدم
القدرة والتمكين وبين تقدم دليل التمييز واضح لانه متى لم يتقدم الاقدار والتمكين استحال وقوع
الفعل وليس كذلك دليل التمييز لان فقد تقدمه لا يحيل صحة وقوع الفعل ثم يقال لمن سلك هذه
الطريقة اليس المذهب الصحيح هو ان المكلف العالم ان الفعل واجب عليه قبل ان يفعل الصلاة لانه
يجوز الاخترام قبل تمامها فلا تكون واجبة عليه وانما يعلم بعد الفراغ منها انها كانت واجبة فقد صار
امارة وجوب الفعل عليه متاخرة غير متقدمة ولم يجر مجراها الاقدار والتمكين فاجري الموضع الذي
اختلفنا فيه هذا المجرى وقد تعلق من نصر في نصرة قوله باشياء اولها قوله تعالى كل الطعام كان حلا
لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فاضاف التحريم اليه وثانيها ما روي من انه عليه السلام لما نهى
عن التعرض لنبت مكة قال له العباس رضي الله عنه الا الاذخر يا رسول الله فقال عليه السلام الا الاذخر وهذا
يدل على اضافة الحكم اليه وثالثها ما روي من قوله عليه السلام عفوت لكم عن الخيل والرقيق فاضاف
عليه السلام العفو الى نفسه دون الوحي فيقال لهم فيما تعلق به اولا ليس يمتنع ان يضاف التحريم اليه عليه السلام
وان كان عن وحي من حيث كان مؤديا له الينا وقد يضاف التحريم ايضا الى الكتاب فيقال ان الكتاب
حرم كذا وكذا وكان الله تعالى حرمه ويمكن ان يكون حرمه ايضا بالنذر او اليمين وقد قال قوم انه غير ان ص
ممتنع ان يكون الله تعالى كلفه الاجتهاد واداه الاجتهاد الى تحريمه فاضاف التحريم اليه وكل واحد من
هذه الوجوه يمنع مما تعلق به ويقال لهم فيما تعلق به ثانيا من اين لكم انه عليه السلام ما كان عازما
على استثناء الاذخر لو لم يذكره العباس رضي الله عنه واذا كان ذلك تجويزا غير مقطوع على خلافه سقط استدلاله
وقد يجوز ايضا ان يكون الله تعالى قد اعلمه بالوحي ان العباس رضي الله عنه سيقع منه الاعتراض بذكر الاذخر وان
الصلاح ان يستثنى الاذخر عند قوله ولولا قوله لكان الصلاح ان يتعلق التحريم به مضموما الى غيره

ايضا ان يكون الله تعالى امره بتحريم ما عدا الاذخر ام ابحه ما حرم في الاذخر فلما ذكر العباس اختار عليه السلام استثناه
الذي قد جعل اليه ايجابا بالحقيقة ويقال له فيما تعلق به سائلنا النبي اضافة العفو اليه بدلالة على انه قال برايه
بل لا يمتنع ان يقول انه عفى ذلك وهو من وحي كما يقول احرمت وحللت من حيث كان مؤديا للتحريم والتحليل
فصل في القياس والاجتهاد والراي ما هو وما معاني هذه الالفاظ اعلم ان الواجب على من تكلم في شي
انه ان يبتدي بذكر حقيقته فالقياس هو اثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس وله شروط لابد
منها وان كان الحد هو ما ذكرناه وهو ان يكون الاصل الذي هو المقيس عليه وحكمه معلومين ويعلم
ايضا الفرع الذي هو المقيس والشبه الذي لاجله جعل حكم احدهما حكم صاحبه والذي يدل على صحة
ما ذكرناه انه قد يعلم المقيس عليه وحكمه ويعلم ايضا الفرع الذي هو المقيس والشبه الذي بينهما ولا يثبت
للفرع مثل حكم الاصل فلا يكون قايسا واذا اثبت مثل حكم الاصل للفرع كان قايسا فوضح ان القياس
ما حددناه فاما قولنا اثبات فانه يجري على العلم والاعتقاد والظن والخبر غير انه يعرف في الشرع
مقصورا على العلم والظن وما يجري مجرى ذلك من الاعتقاد والخبر تابع لذلك ومما يجب علمه ان حقيقة القياس
في العقل والشرع لا تختلف وانما يختلفان في احكام ترجع الى العلة لان العلة العقلية موجبة
ومؤثرة تاثير الايجاب والسمعية ليست كذلك عند من اثبت تعليل الشرع بما هي تابعة للدواعي و
المصالح المتعلقة بالاختيار والعلة في القياس العقلي لا تكون الا معلومة وفي السمعي تكون مظنونة
ومتى علمت في العقل تعلق الحكم بها ولم يحتج في تعليقه عليها الى دليل مستانف وليس كذلك علة السمعي
فانها عند اكثرهم ومحققيهم لا يكفي في تعليق الحكم بها في كل موضع وجدت فيه ان تعلم بل لابد من
التعبد بالقياس حتى يعلق الحكم بها في كل موضع وايضا فعلة السمع قد تكون مجموع اشيا وقد تكون
شرطا في كونها علة وقد تكون علة في وقت دون وقت وفي عين دون عين والوجه واحد عند
من اجاز تخصيص العلة منهم وقد تكون العلة الواحدة علة لاحكام كثيرة وكل هذا يفارق فيه علة العقل
علة الشرع وانما افترقا لما ذكرناه من ان العقلية موجبة والسمعية راجعة الى الدواعي والمصالح
فاما الاستدلال فهو مشتق من الدليل وكل من توصل الى حكم من الاحكام كان مستدلا عليه وان ذلك
الدليل نصا او قياسا عند من جعل القياس الشرعي دلالة في الشرع فصار قولنا استدلال اعم من قولنا
قياس فاما الاجتهاد فموضوع في اللغة لبذل الوسع والطاقة في الفعل الذي يلحق في التوصل اليه
المشقة لحمل الثقيل وما يجري مجراه ثم استعمل فيما يتوصل به الى الاحكام من الادلة على وجه يشق وفي

من م القياس والاجتهاد والراي

الذي م

بدلالة م

وجعل القياس ما تعين اصله الذي يقاس عليه والاجتهاد م

الفقهاء من فصل بين القياس والاجتهاد ما لم يتعين فيه اصل يقاس اليه كالاجتهاد في طلب القبلة وفي قيم
المتلفات وارش الجنايات ومنهم من ادخل القياس في الاجتهاد وجعل الاجتهاد اعم منه وليس يمتنع ان
يكون قولنا اهل الاجتهاد اذا اطلق محمولا بالعرف على من عول على الظنون والامارات في اثبات الاحكام
انه
الشرعية دون من لم يرجع الا الى الادلة والعلوم فاما الراي فالصحيح عندنا عبارة عن المذهب
والاعتقاد وان استند الى الادلة دون الامارات والظنون والذي يدل على ذلك انهم يقولون فلان
يرى القدر وفلان يرى العدل والبغداديون يرون ان الاعراض كلها لا تبقى والبصريون يذهبون
الى ان بعضها يبقى فلو كان الراي مقصورا على الظنون والامارات على ما قال المخالفون لما جاز ما ذكرناه
بعون الله وتوفيقه م
وسنستقصي الكلام في هذا الموضع اذا انتهينا الى حيث يليق به من هذا الكتاب فصل في ذكر الاختلاف
في القياس اختلف الناس في القياس الشرعي فمنهم من احال ان يتعبد الله به من طريق العقل وادعى انه
ان يكونه م
لا يمكن طريقا الى معرفة شي من الاحكام وربما اعتمد واحالته على تعلقه بالظن الذي يخطي ويصيب او
من حيث يؤدي الى تضاد الاحكام وتناقضها ومنهم من ابطل القياس من حيث لا سبيل الى العلم بعلة
ثبوت الحكم في الاصل ولا الى غلبة الظن في ذلك لفقد دلالة وامارة تقتضيه ومنهم من اجاز
الجملة م
التعبد به ونفاه من حيث وقعت الشرعيات على وجه لا يسوغ معها القياس ومن هذه الوجوه نفي
النظام القياس او من حيث لا يجوز ان يقتصر الله تعالى بالمكلف على الخفي المباين رتبة مع قدرته على الجلي
اعلاما م
وهذه طريقة بعض اصحاب داود ومنهم من جوز ورود العبادة به غير انه نفاه من حيث لم يثبت
دليل التعبد به او من حيث ورد بخلافه فاما من اثبته فانهم يختلفون ايضا فمنهم من اثبته من طريق
العقل وان كان هؤلاء شذاذا ومنهم من اثبته سمعا وذهب الى ان العقل لا يقتضي ثبوته وهؤلاء هم
المحصلون من مثبتي القياس والذي نذهب اليه ان القياس محظور في الشريعة استعماله لان العبادة
لم ترد به وان كان العقل يجوز ورود العبادة باستعماله ونحن نتكلم على كل من خالف ما اخترناه من المذهب
فصل في جواز التعبد بالقياس اعلم انا اذا بينا ان القياس الشرعي يمكن ان يكون طريقا الى معرفة الاحكام
مع م
الشرعية فقد جرى القياس مجرى الادلة الشرعية كلها من نص وغيره في منع ثبوت ذلك من ان يدل
الله تعالى به كما يدل بالنص على الاحكام وهو مفتقر لا يلتفت الى خلافه والذي يدل على صحة معرفة الاحكام
به انه لا فرق في صحة معرفتنا بتحريم النبيذ المسكر بين ان ينص الله تعالى على تحريم كل مسكر وبين ان ينص على
تحريم الخمر بعينها ثم ينص على ان العلة فيه هي شدتها ولا فرق بين ان ينص على العلة وبين ان يدلنا

بعد ليلا فبر النص على تحريم للحركات بها او ينصب لنا امارة نعلم عندها في ظنوننا انه يتم الحمل العلة
مع اجابه القياس طلبنا في هذه الوجوه كلها لان كل طريق يوصل الى المعرفة بتحريم النبيذ المسكر فواقع جواز التعبد منهاج
باحدها كما يقع جواز ورودها بما فيها وفي العقليات مثال لذلك لانه لا فرق في العلم بوجوب تجنب سلوك
بعض الطرق بين ان نعلم ان فيه سبعا ضارا وبين ان نعلم بخبر يوجب العلم او بخبر يقتضي غلبة الظن ولا
فصل بين جميع ذلك في الحكم الذي ذكرناه وبين ان ينص لنا على صفة الطريق الذي فيه السبع او ينصب لنا
امارة على تلك الصفة فاما من احال القياس لتعلقه بالظن الذي يخطي ويصيب فالذي يبطل قوله ان
كثيرا من الاحكام العقلية والشرعية تابعة للظنون ومثاله في العقل علمنا بحسن التجارة عند ظن الربح
وقبحها عند ظن الخسران وقبح سلوك الطريق عند ظننا ان فيه سبعا او ما جرى مجراه من المضار ووجوب
النظر في معرفة الله عند دعاء الداعي ومخطور الخاطر الذي يحصل عنده الخوف ووجوب معرفة الرسل عليهم السلام الظن دم
والنظر في معجزاتهم يجري على هذا الوجه ايضا فاما تعلق الاحكام الشرعية بالظن فاكثر من ان يحصى نحو
وجوب التوجه الى القبلة عند الظن انها في جهة مخصوصة وتقدير النفقات واروش الجنايات وقيم
المتلفات والعمل بقول الشاهدين ومما يجب علمه ان الظن ان كان طريقا الى العلم بوجوب احكام على
نحو ما ذكرناه ويساوي من هذا الوجه الظن العلم لانه لا فصل بين ان نظن جهة القبلة او نعلمها في ۲۰ ر
وجوب التوجه وكذلك لا فصل بين ان نظن الخسران في التجارة او نعلمه في قبحها فانه لا يساوي الظن فرق
العلم من وجوه اخر ولا يقوم فيها مقامه لان الفعل الذي يلزم المكلف فعله لا بد ان يكون معلوما له
او في حكم المعلوم بان يكون متمكنا من العلم به او يكون سببه معلوما اذا تعذر العلم به بعينه ولا بد ايضا
من ان يعلم وجوبه وقبحه وحسنه اما على جملة او على تفصيل فالظن في كل هذه الوجوه لا يقوم مقام
العلم لانه متى لم يكن عالما بجميع ما ذكرناه او متمكنا من العلم به لم يكن علته مزاحة فيما قصد به وجرى مجرى
ان لا يكون قادرا لانه متى لم يعلم الفعل بعينه لم يتمكن من القصد اليه بعينه وبالظن لا تتميز الاشياء
وانما يتميز بالعلم ومتى لم يكن عالما بوجوب الفعل كان يجوز كونه قبيحا والقبيح فيكون متى اقدم عليه
مقدما على ما لا يامن كونه قبيحا والاقدام على ذلك يجري مجرى الاقدام على ما يعلم قبحا في القبح ومتى
ظنه واجبا فلا بد من ان يعلم وجوبه على جملة او تفصيل لانه لو كان ظنا للوجه وجوبه كان غير
مجوز انتفاء الوجوب عنه والامر الذي يكون معه القبح وفي تأمل هذه الجملة يبطل قول
من انكر تعلق الاحكام بالظنون ومن توهم على من سلك هذه الطريقة انه قد اثبت الاحكام بالظنون

فهو يفيد لان الاحكام لا تكون الا معلومة ولا تثبت الا من طريق العلم الا ان الطريق اليها قد يكون العلم تارة
وبالظن اخرى لانا اذا ظننا أن في الطريق سبعا وجب علينا تجنب سلوكه فالحكم الذي هو قبح السلوك ووجوب التجنب تجنب من
معلوم لا مظنون وان كان الطريق اليه هو الظن ومتعلق الظن ههنا غير متعلق العلم لان الظن تعلق بكون
السبع في الطريق والعلم تعلق بقبح سلوك الطريق والقول في العلم بوجوب التوجه الى جهة القبلة عند
الظن بانها في بعض الجهات يجري على ما ذكرناه فيكون نفس الحكم معلوما وان كان الطريق اليه مظنونا
فاما من احال القياس من حيث يؤدي الى تضاد الاحكام فشبهته ان يقول اذا كان الفرع يشبه باصل حرام
ويشبه باصل حلال فلا بد على مذهب اهل القياس من رده اليهما معا وهذا يؤدي في العين الواحدة الى
ان تكون محرمة محللة ولمن اثبت القياس ان يقول في جواب ذلك ان كان الفرع مشبها لاصل محرم ولاصل
محلل عند اثنين لزم كل واحد منهما ما اداه اجتهاده اليه فيلزم التحريم من اشتبه عنده الاصل المحرم والتحليل
من اشتبه عنده الاصل المحلل ولا تضاد في ذلك فان اشتبه الاصلان المختلفان عند مكلف واحد فهو
عند كثير منهم مخير بين الامرين فايهما اختار كان الحق كما نقول في الكفارات الثلاث فلا تضاد ايضا في ذلك لزمه كل
وعند قوم منهم انه لا بد في هذا الموضع من ترجيح يقتضي حمل الفرع على احد الاصلين دون الاخر
فاما من ابطل القياس من حيث لا طريق الى معرفة العلل في الشريعة فانه يعتمد على ان يقول قد علمنا
ان القياس لا بد فيه من حمل فرع على اصل بعلة او شبه والعلة التي يتعلق الحكم بها في الاصل لا تخلو
من ان يكون الطريق الى اثباتها كونها علة العلم او الظن والعلم لا مدخل له في هذا الباب والمحصلون
من مثبتي القياس في الشرع يعلمون ان العلة الشرعية ههنا تابعة للظن وانما جعلها معلومة من اعتقد
ان على العلل الشرعية ادلة الى توصل الى العلم كالعقليات وقول هذه الفرقة واضح البطلان وان كانت
العلة تثبت علة بالظن فقد علمنا ان الظن لا بد له من امارة والا كان مبتدأ لا حكم له وليس في الشرع
امارة على ان التحريم في الاصل المحرم انما كان لبعض صفاته فكيف يصح ان يظن ذلك وليس يشبه هذا
ظن الربح او الخسران والسلامة او العطب وان القبلة في جهة مخصوصة وغلبة الظن في قيم المتلفات
وارش الجنايات لان ذلك كله يستند الى عادات وتجارب وامارات معلومة مستمرة ولهذا لا يحصل لمن
لم يتجر قط ومن لم يخبر عنهم احوال التجارة لا يصح ان يظن فيها ربحا ولا خسرانا وكذلك من لم يسافر
ولم يخبر عن الطريق لا يظن خوفا ولا عطبا ومن لم يعرف العادة في القيم وما يجري مجراها لا يظن ايضا فيها شيئا
وجميع ما يغلب فيه الظنون لا بد ان يكون مستندا الى ما ذكرناه وما لا يصح دخوله في الشرعيات

ولاجل ان هذه الطريقة ذهب قوم من اهل القياس الى ان العلل الشرعية لا تكون الا نصوصا عليها او ما جرى مجرى النص

الجهة م — لو نبينها وترك قوم منهم رتبة فقالوا انها لا تفيد الا ما له تبين ضرورة على القياس من جهة الجهة

التي بطلنا ها لا بد من ان يكون مجوزا للعادة به ومعرفة الاحكام الشرعية من جهته ولتحصيل الظن

الذي منع من حصوله ولا بد من ان يقول ايضا انا متى لو نص على العلة او امر الرسول صلى الله عليه وآله

ثم م — بالنص عليها تعبدنا بالقياس لوجب حمل الفروع على الاصول بل الذاهب الى هذه الطريقة ما ذكر

المطربه م — لو نص الله تعالى على العلة في تحريم الخمر وصرح بانها الشدة المطربة لوجب حمل ما فيه هذه العلة عليها

عية — وان لم يتعبد بالقياس وعندي ان من يجري ان يقف على تحريم كل شدة بعينه غير صحيح لان العلل الشرعية

انما تبنى عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون

في احدهما داعيه الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه فيكون ذلك للمصلحة منه وقد يدعو

الشيء الى غيره في حال دون حال على وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وهذا باب في الدواعي

معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما بعينه دون غيره وفي حال دون اخرى

فان كان قيام فعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة

ما يوجب القطع والقياس ويجري النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لهم

ابن يغ — ان يقولوا اذا لم يوجب النص على العلة القطع كان ورود التعليل عبثا فاما لم يكن فعله لاجله

فان كان وارداً علة الترك وجب القطع من غير دليل مما تقدم — ما البكا ان هذا الفعل لعين مصلحة وفي الناس من فصل بين داعي الفعل وداعي الترك فقال اذا كان

النص على علة الفعل لم يفد القياس الا بدليل مستانف وفصل بين الامرين بان ما لو ترك لاجله

الفعل لم يترك غيره لذلك الحكم فقالوا انه يجوز ان يترك اكل السكر لحلاوته وما كان ياكل حلواه لنحو

مثل هذا في الفعل لانه قد يفعل الفعل لامر يثبت في غيره ولا نعلم ان يكون فاعلا وهذا اصح مما له ان

النص الوارد بالعلة كالشاهد الداعي من وجه المصلحة او من الدليل فقط فاما ان كان مختصا بوجه المصلحة

قدم — لم يجب ذلك لان الدواعي قد تتفق وتختلف بحسب المصالح وتختلف الدواعي مع اتفاق وجوه المصالح

وقال من اسند القياس بالطريقة التي حكيناها على انه لا يستعمل الا طريقة الظن قد يستند الظن

الى العادات والتجارب وذكروا ان الشرع لا يتم ذلك فيه فاذا كان كذلك لم يحصل فيه طريقة يحصل عندها

الظن وان لم يكن عادة ولا تجربة بل يجري في حصول الظن عندها مجرى ما ذكروه وهذا مثل ان يجد

المطربه م — الظن المستفاد من القصل على صفات كثيرة مشكوك بانها في بحث ... بعد ما ... الشدة المطربة

حرمت ومتى خرجت من الشدة بان تنقلب خلا حلت فيغلب على الظن عند ذلك ان العلة هي الشدة لان الذي
ذكرناه من حالها امارة قوية على كونها علة فمتى انضم الى هذا الظن التعبد بالقياس وان نحمل ما حصل فيه
علة التحريم من الفروع على الاصول ساغ القياس وصح ولم يمنع منه مانع وهكذا ايضا اذا رأينا بعض صفات اذا ص
الاصل هي المؤثرة في الحكم المعلل دون غيرها كانت بان تجعل علة اولى من غيرها وقوي الظن بانها العلة ومثال
ذلك انا اذا اردنا ان نعلل ولاية المراة على نفسها وملكها امرها ووجدنا البلوغ فيها هو المؤثر في هذا الحكم
مع سلامة احوالها في الحرية والعقل دون كونها مزوجة لان التزويج متى اعتبرت حالها لم يوجد له تاثير
في باب الولاية وما يرجع اليها والبلوغ [illegible] تؤثر فيها جعلناه العلة دون التزويج ويمكن ان يقال
لسالكي هذه الطريقة لم زعمتم ان الظن اذا استند في بعض المواضع الى عادة فانه لا يقع في كل موضع الا
على هذا الوجه وان العادة لا يقوم مقامها غيرها فلا يجدون معتمدا ويمكن ان يقال لهم خبرونا عمن ابتدأ
بالسنة كاملا عاقلا في بعض الدور ومعه صاحب له جالس عنده وهو لا يعرف العادات ولا يسمع الاخبار
منها الا انه وجد صاحبه الجالس معه متى دخل اليه واحد مخصوص من الناس انصرف وخرج عن الدار
فهو مع دخول غيره من الناس كانه لا يفارق مكانه اليس هذا مع عقله وكماله يصح ان يقوى في ظنه
ان علة خروج صاحبه انما هي دخول ذلك الرجل فان منعوا من ان يغلب في ظنه ما ذكرناه طولبوا
بما له يمتنع منه على [illegible] وان جاز وقد بطل عليهم ذكر العادات والتجارب في باب الظنون وقيل ما يمنعون م
تنكرون من ان يكون هذه حال الظن في الشرع فاما الطعن في مبنى القياس على هذه الطريقة وتصحيح غلبة الظنون م
الظنون في الشريعة بقولهم انا وجدنا اهل القياس والاجتهاد مع كثرتهم وتدينهم يخبرون عن انفسهم
بالظنون ويعولون عليها ومثل هؤلاء وطائفة منهم لا يجوز ان يكذبوا على نفوسهم فليس بمعتمد لان
لمن نفى الظن ان يقول لست اكذب هؤلاء المجتهدين في انهم يجدون انفسهم على اعتقاد ما وانما اكذبهم في
قولهم انه ظن وواقع عن امارة والعلم بالفرق بين الاعتقاد والتبديد وبين العلم والظن ليس بضروري فكان
ان القوم استندوا الى الاعتقادات [illegible] فاعتقدوا ان لها احكام الظنون و
لم يكن كذلك على ان هذا [illegible] من يدعي من اهل القياس ان على الاحكام ادلة توجب العلم فيقال
لهم كيف يصح على هؤلاء مع كثرتهم [illegible] ان يدعوا [illegible] ويخبرون عن نفوسهم بسكونها
الى ما علموه وهم مع ذلك كاذبون وهكذا السؤال عليهم في اصل الديانات اذا ادعى المخالفون فيها
العلم بمذاهبهم وسكون نفوسهم [illegible] في الجواب عنه [illegible] ان القوم لم يكذبوا في انهم معتقدون

وانما غلطوا في نسبة اعتقادهم الى انه معلوم واما طريقة النظام ومن تابعه في ابطال القياس فاعتمادهم
على ان الشرعيات وقعت على وجوه لا يمكن معها دخول القياس لانه ورد باختلاف المتفقين واتفاق
المختلفين نحو ايجاب القضاء على الحائض في الصوم واسقاطه في الصلوة وهي اكد من الصوم وايجابه على المسافر
القضاء في الصوم واسقاطه عنه فيما قصر من الصلوة وايجاب الغسل بخروج الولد والمني وهما انظف
من البول والغائط اللذين يوجبان الطهارة الصغرى واباحة النظر الى محاسن الامة الحسناء و
حظر ذلك من الحرة وان كانت شوهاء والذي ذكروه غير صحيح لان لمثبت القياس ان يقول ان
الاطلاق القول بان المتفقين لا يختلفان في الحكم الذي يقتضيه اتفاقهما ~~وكذلك المختلفان لا~~
~~يتفقان في الحكم الذي يقتضيه اتفاقهما~~ وكذلك المختلفان لا يتفقان في الحكم الذي يقتضيه اختلافهما
لان المعتبر في ذلك هو الاسباب والعلل والاحكام التي يجب اتفاق المتفقات فيها واختلاف المختلفات
فيها راجعة الى صفات الذات وانما وجب ذلك فيها لان المتفقين قد اشتركا في موجب الحكم وعلته
والمختلفين قد افترقا في ذلك واما اذا لم يكن الحكم راجعا الى الذات فهو موقوف على الدلالة
فان اتفق المختلفان في علة وسبب اتفقا فيه وان اختلف المتفقان فيهما اختلفا فيه وعلى هذا
ليس يمتنع ان يكون الحيض وان كان سببا لسقوط الصلوة والصوم معا اتفقا في ذلك ان يختلفا في
حكم اخر يوجب في احدهما الاعادة ولا يوجبها فيكون الاختلاف من وجه والاتفاق من اخر وقد
زال التناقض لان القضاء اذا اختص بعلة غير علة السقوط لم يكن باتفاقهما في علة السقوط معتبر و
في العقل نظير ذلك مثال ذلك انا نعلم ان النفع المحض اذا حصل في الفعل اقتضى حسنه وقد يحصل في الكذب
النفع فلا يكون الا قبيحا لان وجه قبحه كونه كذبا فصار اتفاق الكذب مع غيره من الافعال في النفع
لا يمنع من اختلافهما في القبح لان ما اختلفا فيه غير ما اتفقا من اجله فان كان ما اورده النظام مانعا
من قياس الشرع وجب ان يكون مانعا من قياس العقل على انه قد اعترف بورود النصوص باتفاق
المختلفين واختلاف المتفقين ولم يلزم التناقض فيها فالا سوغ القياس واعتذر له بعذره في النصوص
وليس له ان يقول انني لم اوجب التناقض في الاحكام فيلزمني ذلك في النصوص وانما منعت ورودها
منع من التطرق اليها بالقياس وذلك انه غير ممتنع ذلك اذا نصب سبحانه امارة لقضاء الصوم توجبه
واخل قضاء الصلوة من تلك الامارة على ان للقوم ان يقولوا انا لا نثبت القياس في كل حكم وعلى كل
اصل وانما نثبته حيث يسوغ ويصح واكثر ما يقتضيه ما اورده ان ما هو بخلاف القياس انما يعرف

كما يجاب م

والمختلفين لا يتفقان في ... والصواب ان نقول ان المتفقين لا يختلفان م

فيهما

في الاخر م

١٦ ان

دخول القياس فيه وليس اذا امتنع القياس في موضع يجب امتناعه في كل موضع ومكان فاما من نفى القياس
من جهة ان الحكيم تعالى لا يجوز ان يقتصر بالمكلفين على ادون البيانين رتبة وان النصوص ابلغ في البيان فالرد بالتكليف على ص
عليه ان يقال له في كلامك هذا اعتراف بان القياس يوصل به الى معرفة الاحكام لانه لا يجوز ان يقول هو
دونها واخفض رتبة الا والبيان يقع به واذا ثبت ذلك فالذي يمنع من العبادة به وان كان دون غيره
رتبة في البيان لما يعلمه تعالى من المصلحة به وانه اذا توصل الى الحكم به ولحقته مشقة في طريقه كان اقرب
الى فعل الواجب عليه وبعد فانه يلزم على ذلك ان يكون العلم في جميع التكليف ضروريا لانه اقوى في
البيان من المكتسب ومن يعتمد على هذه الطريقة لابد له من المناقضة لانه يعلق كثيرا من احكام
الشريعة بالظنون نحو الاجتهاد في القبلة وتقدير النفقات واروش الجنايات وما لا يحصى كثرة
وربما تعلق نافي القياس بان يقول لو جازت العبادة بالقياس في الفروع لجازت في الاصول و
الجواب عن ذلك انه غير ممتنع ان يتعبد في الاصول بالقياس اذا كانت هناك اصول يقاس عليها ويرد
اليها فلا فرق بين الامرين ثم يلزمون انه اذا جاز ان يتعبدنا بالاجتهاد في القبلة وهناك قبلة
مشاهدة معلومة ان لا تجوز العبادة و لا قبلة وكذلك القول في العبادة بتقدير النفقات وقيم
المتلفات اذا جازت مع المعرفة بالعادات فالا جاز مع فقدها ولا يحصل هذا السؤال انه اذا
اجزتم التعبد بالقياس وهو ممكن بوجود الامارة فجوزوه مع فقد الامكان وربما الزمونا قياسا
على العبادة بالقياس وهي تابعة للمصالح الاخبار بما يكون في المستقبل بالقياس كما ان الخبر لا يحسن ويقولون ص
الا الثقة بانه صدق فكذلك تكليف الفعل لا يحسن الا مع الثقة بانه مصلحة والجواب عن ذلك انه مع ص
تعالى لو نصب للخبر الصدق امارة لجاز ان يكلف ذلك ولهذا جاز من القايسين عند من اثبت القياس
ان يخبر عن وجوب الفعل ولا طريق له الا القياس وايضا فان للظن مدخلا في وجوب الفعل وقبحه
فجاز القول بان الاجتهاد يؤدي اليه وليس للظن مدخل في حسن الخبر في موضع من المواضع وربما قالوا
اذا كانت بعض المصالح لا يعلم الا بالنص فكذلك الجميع لان ما يعلم [illegible] طريق به يعلم حقيقة [illegible]
والجواب عن ذلك ان النص يعرف جميع الاحكام لكن على وجهين مختلفين احدهما الظاهر والصريح و
الاخر الاستدلال كما ان العقليات تنقسم الى معلوم ضروري ومكتسب ومستدل عليه والجميع معلوم
بالعقل والامر في المدركات بالضد مما قالوه فان بعضها قد يعلم بالادراك وبعضها بالاخبار لما يحكى
الرسول والتواتر وقد يعلم جلي المدركات بالادراك وخفيها لا يعلم به اذا لم يقو البصر على تمييزه وربما

قالوا لو تعلق بعض الاحكام بعلة تجري مجرى علل العقل وكانت لا توجد الا موجبة قبل الشرع وبعده
والجواب ان علل الشرع مفارقة لعلل العقل لان علة الشرع تتبع الدواعي والمصالح وقد تختلف الاحوال
فيها وليس كذلك ما هو موجب من علل العقل وانما سميت علة لان الله تعالى علق الحكم بها كما فعل مثل
ذلك في الاسم فكما ان الاسم لا يتبعه الحكم قبل الشرع وان كان موجودا ولا يخرج من تعلق
الحكم به فكذلك العلة الشرعية فصل في نفي ورود التعبد بالقياس اعلم ان العبادة بذلك لو
وقعت لكان عليها دليل شرعي كسائر العبادات واذا كنا قد تاملنا ادلة الشرع فلم نعثر على ما هو الشرعية م
دلالة على هذا الموضع وجب نفي العبادة به ونتكلم على شبه المخالفين وما ادعوا من الطرق في ذلك
ليصح ما قلناه من فقد دلالة عليها وقد اعتمدنا على مثل هذه الطريقة في نفي العبادة باخبار الآحاد
فيما مضى من هذا الكتاب ويمكن ان يستدل على نفي العبادة بالقياس ايضا باجماع الامامية على نفيه
وابطاله في الشريعة وقد بينا ان في اجماعهم الحجة وليس يجوز ان يعتمد في ابطال القياس على ظواهر
من الكتاب تقتضي ابطال القول بغير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما
لا تعلمون لان من ذهب الى القياس يقول انه قد ادى الى العلم وهو دليل العبادة بالقياس وانما يحصل الطريق
الى هذا العلم الظن وقد مضى الكلام في ذلك وكذلك لا يجوز الاستدلال بقوله تعالى لا تقدموا بين
يدي الله ورسوله لان للقوم ان يقولوا ان القياس اذا قيل به بالدليل بطل ان يكون تقديما بين
يدي الله ورسوله وصار كالنص وكذلك لا يتعلقوا بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وما اشبه ذلك
من الآيات فالكلام عليه ان القياس اذا دل الله تعالى عليه فقد دخل في جملة ما بين في الكتاب ولم
يجمعه فقد فرطنا ما من اثبت القياس من طريق العقل فالكلام عليه ان الفعل الواجب لا بد من كونه على صفة
لها وجب لانه لو لم يكن كذلك لم يكن بالوجوب اولى من غيره وينقسم ما له وجب الى قسمين احدهما صفة
تخصه ولا تعدوه الى غيره كرد الوديعة والانصاف وشكر النعمة والاخر ان يكون وجوبه لتعلقه بغيره على
جهة اللطف نحو ان يختار [illegible] عنده واجبا او ينتهي عن قبيح وليس يكون كذلك الا بان يحصل في
نفسه بصفة تدعو الى اختيار ما اختار عنده ويوقف النفس على طريق [illegible] بالفعل او هو انا
يكون عندها ارب من فعل الواجب والانتهاء عن القبيح وكما علمنا ايضا ان الرسول صلى الله عليه واله
لا يجوز ان يكون على احوال منفرة نحو الفسق وافعال الدنية المستهجنة مثل ما علمناه بالعقل
من وجوب الرئاسة لكونها لطفا لانه مقرر في العقول ان الناس في الجملة لا يجوز ان يكونوا مع

هو موجب عن غرض امر به كان جهة
وجوبه ما تقرر في المقام

فقد الرؤساء في باب الصلاح والفساد على ما يكونون عليه من وجودهم والضرب الثاني لا يعلم الا بالسمع
لفقد الطريق اليه من جهة العقل وهو جميع الشرعيات والسمع الذي به يعلم وجوب ذلك يرد تارة
بوجه الوجوب فيعلم عنده الوجوب وتارة بالوجوب فيعلم عنده وجه الوجوب واحد الامرين يقوم
مقام الاخر في العلم بالوجوب الا ان المتعذر وجوبه لا بد فيه من التفصيل لتزاح علة المكلف في
الاقدام على الفعل والعلم بوجه الوجوب قد يكون مجملا ومفصلا ويقوم احد الامرين مقام الاخر فاذا
قال تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولم يوجبها بغير ذلك علمنا وجوبها ولو نص على وجوبها
بلفظ الايجاب لعلمنا في الجملة انها تنهى عن قبيح او تدعو الى واجب فاما ما له قلنا انا اذا علمنا وجوب الفعل
علمنا وجه وجوبه واذا علمنا وجه الوجوب علمنا انه واجب فهو ان من علم الفعل رد الوديعة مع المطالبة
علم وجوبه ومتى لم يعلم ذلك لم يعلم وجوبه وكذلك متى علم الفعل ظلما علم قبحه فان شك في كونه
ظلما لم يعلم القبح ولا يجب ذلك فهكذا ايضا متى علم كون الفعل الذي هو رد الوديعة واجبا علمه
ردا للوديعة فتعلق كل واحد من العلمين بصاحبه كتعلق صاحبه به فان قيل من اين قلتم ان الواجبات
في الشرع لا يجب الا لكونها الطافا ومن اين علمتم ان ذلك لا يعلم من حالها الا بالسمع قلنا لا بد في وجوبها
اذا لم تكن [illegible] كان لا بد من وجه لم يخل من القسمين اللذين ذكرناهما وهما اما صفة تخص الفعل ولا تتعداه
او تعلقه بغيره على وجه اللطف وليس يجوز في الشرعيات الوجه الاول لانها لو وجبت لصفة
تخصها تجري مجرى رد الوديعة في انه وجه الوجوب لوجب ان يعلم على تلك الصفة ويعلم وجوبها
متى علمناها لانه لا يصح ان يجب لصفة تخصها ولا يصح ان يعلم عليها ولا يعلم وجوبها وقد علمنا
ان الصلوة وسائر الشرعيات نعلم بالعقل وصفاتها وانا لم نعلم وجوبها فدل ذلك على بطلان القسم
الاول ولم يبق الا الثاني فاذا ثبت انها انما تجب لانها الطاف ولم يكن في العقل دليل على انه يدعو بعض
الافعال منا باختيار منه فعل اخر لان الذي يدل على ما يختار [illegible] الامتحان ولا بد دلالة
العقل ايضا [illegible] ولا يصح ان يدل على الشيء [illegible] في الشرائع من
الاختلاف [illegible] والناسخ والمنسوخ فلم يبق الا ان الطريق اليها السمع ولولا ما ذكرناه لما [illegible] في معنى
المصالح الشرعية الى بعثة الانبياء عليهم السلام فان قالوا العقل يقتضي في كل مشتبهين ان حكمهما واحد من حيث
ما اشتبها [illegible] قلنا لم [illegible] الاشتباه الذي يقتضي المشاركة
في الحكم هو ما يعلم ان الحكم فيه [illegible] في حكم الوجه [illegible] وقد علمنا ان ما شارك

بوجه

اما م

يجوز ان يعلم عليها ولا
يصح ايضا

الكلام في وجوه العلم في قلبه بحيث يكون معللا او ما جنا اركبه والوديعة في عين الصفة [illegible] علمنا انها الحلال
التي هي امارات الاشتمال بحيث المشاركة فيها المشاركة في الحكم لان العقل لا يسلم به كونها علة حكمه ولو سلم كونها
علته لم يجب فيما شاركه فيها مثل حكمها الا ان المصالح الشرعية تختلف من حيث تعلقت بالاعيان [illegible] الا
فيما علمنا انه لا اختلاف الاعيان والاوقات في ذلك فان قيل انا اذا [illegible] الخمر [illegible]
الشرع بحيث [illegible] الشدة [illegible] والاجماع [illegible]
ما ذكرتم من الاعتبار باقوى من ان يحصل لنا في الخمر علم انه علة تحريمها في الشرع وقد بينا انه لا يوجب
تحريم كل شديد الا بعد التعبد بالقياس لانه يجوز ان تخالفه في المصلحة وان وافقه في الشدة واما من
زعم ان السمع قد ورد بالتعبد بالقياس من حيث [illegible] وهو ما اعتمد [illegible] روي ان [illegible]
عن الصحابة القول بالقياس واتفق جميعهم عليه مع اختلافهم في مسألة الحرام والمشتركة والايلاء وغير ذلك
ويرجع كل منهم في قوله الى طريقة القياس لانهم اختلفوا في الحرام فقال [illegible] انها [illegible] انه في
حكم تطليقات الثلاث وروي [illegible] عن زيد [illegible] وابن عمر والقول الاخر قال من جعله يمينا
حكم فيها كفارة يمين وعن ابي بكر وعمر وابن مسعود [illegible] وهو قول ابي حنيفة واصحابه والقول الثالث
قال من جعله ظهارا وروي عن ابن عباس [illegible] والرابع قول من جعله تطليقة [illegible]
[illegible] وابن عمر [illegible] انهم اختلفوا فمنهم من [illegible] من جعلها واحدة رجعية ومنهم من جعلها بائنة
وكان المشترع للقول الرابع [illegible] الناس من الحرام [illegible]
لانه [illegible]
من [illegible] مسألة الحرام لان الخلاف فيها اكثر [illegible] الا
الا طريقة القياس والاجتهاد لان من جعل الحرام طلاقا ثلاثا [illegible] طريق [illegible] على الحقيقة
[illegible]
[illegible] على الحقيقة [illegible] النص الصريح [illegible] قالوا
ذلك قياسا لان [illegible] الجد بمنزلة الاب [illegible] ابن الابن [illegible]
حتى صرح ابن عباس بان قال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا [illegible]
انه لم يرجع في ذلك الى النص لان ذلك لا نص عليه في الكتاب [illegible]
وروي ايضا عن عمر [illegible] المقاسمة بين الاخ والجد [illegible]

باب ان يكون النبي في الشرع وما هو مثله

واحدهم

وبانهم

اذ لم

النظام في القسم الاول لم يمكنهم ذلك في الثاني وان تم لهم في الاول والثاني لم يتم لهم في الثالث ليس
يمتنع في موضع من المواضع ان يكون العلم بجمل الاشياء يجري مجرى العلم بتفاصيلها الا ترى ان العلم
ببدر وحنين على الجملة لا يجري مجرى العلم بتفصيل ما جرى فيهما وعدد القتلى وما اشبههما والعلم بالجمع
على الجملة لا يساوي العلم بتفصيلها والعلم بسخاء حاتم وشجاعة عمرو على الجملة لا يساوي العلم بتفاصيل
افعالهما واي عاقل يقدم على ان يدعي العلم ان الصحابة ذهبت في الحرام الى انه طلاق او يمين او ظهار على
حد علمه بمكة والهجرة ودعاء النبي صلى الله عليه وآله الى نفسه وغاية ما يمكن ذكره في اقسام الخلاف
في الحرام انه مثبت بغالب الظن القوي لان العلم الذي هو نظير العلم بالبلدان يجب اشتراك العقلاء
فيه وليس هم بمشتركين فيما ذكرناه واذا كان استدلالهم مبنيا على ان هذه الوجوه من المذاهب المروية
عنهم لا يجوز ان تستند الا الى القياس وكان ذلك مظنونا غير معلوم بطل اعتمادهم من اصله
فكيف يمكن من اراد علم ما ذكرناه ان يدعي العلم الضروري في تفصيل هذه المذاهب مع اختلاف
الروايات فيها الا ان ابن مسعود تختلف الرواية عنه فيروى انه كان يجعله يمينا وتارة يروى ايضا
انه يجعله تطليقة واحدة ثم يروى عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان يجعل الحرام تطليقات ثلاثا
ونحن نروي عنه عليه السلام انه كان لا يعتد بذلك ولا يجعل له حكما البتة كما رووا عن مسروق ومع هذا
الاختلاف كيف يدعي العلم الضروري وجرى استدلالهم على صحة القياس ههنا مجرى استدلالهم
على العمل بخبر الواحد لانهم بنوه على اخبار احاد غير معلومة فقد استدلوا بالمظنون على صحة معلوم وقد
بينا ذلك فيما تقدم واما الوجه الثاني في الكلام على هذه الطريقة فهو ان نبين بطلان ما ادعوه
وقطعوا عليه من ان القول في المسائل التي ذكروها لم يكن الا للقياس ونبين انه يمكن ان يكون للنص
اما بظاهره او بدليله فالاحتمال في هذا الموضع كاف ثم نقول لمعتمدي هذه الطريقة لم زعمتم ان القول
في هذه المسائل انما كان بالقياس فلم عندكم علم الاول ضروري ام [illegible] ادعيتم يقينا فوجب
ان يستند ذلك المذهب الى القياس وانتم تعلمون ان الاختلاف في المذاهب المستندة الى النصوص
يكون بالشبهات كما يكون في المستند الى القياس ولم [illegible] ان يكون كل واحد منهم انما ذهب الى ما حكي
عنه لتمسكه بدليل نص اعتقد انه دال على مذهبه فان قالوا [illegible] كان اولئك النصوص لوجب ان
ينقل [illegible] الينا لان الدواعي تقوى الى نقلها والاحتجاج بها قلنا اول ما نقول انا لم
نلزمكم ان يكونوا اعتمدوا في تلك المذاهب نصوصا ولا نقطع [illegible] المذاهب التي اعتمدوها الا

جرى مجرى ذلك م
المقوام
وما اشبههما
هذه
يستند

الزمنا كم ان يكونوا اعتمدوا بها ادلة النصوص التي يحتاج فيها الخصوص عن الاستدلال بالعلل فلما
كانت هذه النصوص ظاهرة للكل علمية الجميع او مختصة فلا يجب ان يتوسطوا الا عنا في طرقها او في مضمونه
فيه على انا نقول لهم لو كانوا اعتمدوا في ذلك على علل قياسية لوجب نقلها وظهورها لان الدواعي
الى نقل مذاهبهم تدعو الى نقل طرائقهم وما به احتجوا عليه وما يحدون في هذه الرواية فان كان في وقتها
اعتمدوا من دليل النص وان تنازع في الرواية عن سلفنا عليهم قالوا انا القياس فكذلك يجب ان يكون ومنقولا
الرواية عنهم تنقص لهم قالوا ان لك فيما استدلوا به على القول به ومن طريق النصوص فانه قال لهم الفرق
بين الامرين ان القياس من لا يجب اتباع العالم فيه والنص يجب اتباعه فوجب نقل النص ولم يجب نقله
في القياس قلنا اطلاقكم ان القياس لا يجب فيه الاتباع لا يصح على قول من لا يجعل المسائل الاجتهادية
وجه القول به ولما التمسكت فيه الطرق فيه وانما لا يجب القول به بشرط ان يقع هذا الشرط على العالم بل
يظهر وجه قوله لمن خالفه ليظهر له منه ما يكون من شبهة معه لاشتغاله بما كان فعليه ولولا ذلك لما حدثت
مناظرة اصحاب القياس والاجتهاد بعضهم لبعض ولم ينقل عن الصحابة وجه قولهم في مسألة الحرام التي
وقع النص من خالفنا عليها القرب بما عندهم وما ابتاهم دوواعيهم العلة التي جعلوا هذا القول طريقا
نصا او قياسا او قياسا على انه انما يجب على المعتقد المذهب ان يظهر وجه قوله عند المناظرة او الحاجة
الداعية اليه فاما ان يكون يظهر وجه القول كظهور القول والمذهب فغير واجب بكيفية ذلك وكيف
نعلم ان كثيرا من الصحابة والتابعين ومن كان بعدهم قد ظهرت عنه مذاهب كثيرة فيما طريقه العلم
والدليل القاطع من غير ان يظهر عنه او ينقل ما كان دليله بعينه ولاي طريق قال بذلك المذهب
فاعتقده فان قالوا فقد تناظروا ورد بعضهم على بعض ولم يذكر منهم احتجاج بشيء قلنا ليس يمكن ان
يحكى في مسألة الحرام التي اجمعت ولا في غيرها من المسائل التي لم يذكر فيها وجه احتجاج انهم احتجوا
فيها بالمناظرة وما نقله من احتجاج بعضهم بعضا ورد عليهم ثم لم يذكروا ادلة النص ولا رووا اخباره ولا شيء
من ذلك واكثر ما روي اشياء تعلق المذاهب الى القائلين بها على انهم ان كانوا تناظروا واحتجوا
فلا بد ان يظهر كل واحد منهم وجه قوله سواء كان نصا او قياسا وفي مثل هذه الحال لا يسوغ الاقتصار
من ذكر وجه القول وان جاز في غيرها لهذا الاحتجاج لا تجد احدا من الفقهاء يناظر خصمه ويدعو لهم عليه
في مسألة المناظرة والاستدلال وجه قياسه والعلة التي من اجلها ذهب الى ما ذهب اليه بل لا بد له من تحرير
علته وتهذيبها والاحتراز بها من النقض وانما لم يكن نعرف رواية عن احد منهم يوجه قياسه والعلة

كانت م

دلالة م

[illegible] م

ظهارا م

بلغ

ان يحكي انهم قالوا ذلك على طريق التجوز والمسامحة او لانه اقل ما قيل فيه او حكي احكام العقل او النص خفي ويبطل ذلك
على ما تقدم ومنها انهم اختلفوا فيما لا يسوغ فيه الصلح لتعلقه بتحريم الفروج وتحليلها كمسألة الحرام والايلاء
ونظيرها والثاني ما يقال من طريق الصلح لا يفرع عليه ولا يبنى بحسب المذاهب ولانهم اختلفوا في مواضع
لا يمكنهم ان يقال فيها باقل ما قيل ولانهم قد اختلفوا فيما زاد على ما قيل فقالوا ايضا باقاويل كلها خارج
عنها في المسائل التي تقل ولو قالوا ايضا بالنص لوجب ان يظهر لان الدواعي الى اظهاره قوية فاذا ثبت ذلك من
جماعتهم بين قائل بالقياس ومصوب له غير منكر عليه فصاروا مجمعين على القول به واجماعهم حجة
والثاني مما يتعلقون به انهم قالوا قد ظهر عن الصحابة القول بالراي واضافة مذاهبهم الى الراي اذا اطلق
لم يفد القول بالحكم من طريق النص لان ما طريقه العلم لا يضاف الى الراي جليا كان الدليل او خفيا ولا
يفيد اعتقاد ذلك الا القول من طريق القياس والاجتهاد والاخبار الواردة بذلك كثيرة نحو ما روي
عن ابي بكر في الكلالة اقول فيها برايي وقول عمر اقضي فيها برايي وقوله هذا ما راى عمر ونحو قول
امير المؤمنين وهذه الجملة تدل على قولهم بالقياس والاجتهاد من الوجه الذي ذكرناه ولو كان اعتقادهم
في ذلك على طريق من طرق العلم لم يسع منهم الرجوع عن راي الى آخر ولا التوقف فيه ويجوز كونه مسوغا
ولان يشكوا عن خطية المخالف والنكير عليه لان ما لا دليل له متناقض والاختلاف فكيف يجوز ان يرجع
كلهم واحدا الى دليل مع اختلاف اقوالهم والثالث مما يتعلقوا به ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
لما انفذ معاذا الى اليمن قال له بما تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال
اجتهد برايي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسوله وقد روي عن
ابن مسعود مثل ذلك ونحوه انه قال لما في الكتاب والسنة اذا وجدتها فان لم تجد الحكم فيهما
فاجتهد رايك ونحو ما روي عن عمر في رسالته المشهورة الى ابي موسى الاشعري انه قال قس الامور برايك
والرابع مما يتعلقون به قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ... الميزان يسمى معيارا
من حيث يعتبر به ... ومنه ما روي عن ابن عباس ... الاسنان اعتبر بالاصابع
الاصابع التي ديتها متساوية ... فاستدلوا بالاية على وجهين قالوا قد دل تعالى بهذه الاية على
ان المشاركة في العلة تقتضي المشاركة في الحكم وذلك انه قال تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من
اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم
الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا

زائدة م

... باقل ما قيل ... م

ولفظ الراي م

عليهم في امهات الاولاد كان رايي وراي عمر ان لا يبعن ثم رايت ان يبعن م

قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله م

فاعتبروا م

الاولى الانبات فقد ذكرها ثم ما حل بهم وثبه على علته وحقيقته ثم امر بالاعتبار وذلك تحقيق من شاركهم
في السبب حلوان يكن المشاركة في الحقيقة تقتضي المشاركة في الحكم ما كان للعقلاء معنى والخامس ما تعلقوا به
ان قالوا اذا ثبت انه لا بد في الفروع الشرعية من حكم ولم نجد نصا ولا دليلا على حكمها فيجب ان نكون
متعبدين فيها بالقياس وربما استدلوا بهذه الطريقة من بعض لحوقها الوانكر نفر من الصحابة انهم فزعوا
ورجعوا في طلب احكام الحوادث الى الشرع واذا علم ذلك من حالهم في جميع الحوادث على كثرتها واختلافها
ومع انه لا نص يدل على هذه الاحكام بظاهره ولا دليله فليس بعد ذلك الا القياس والاجتهاد وهلان
التحجيب يمنع من [illegible] وهذا الاستدلال لا يخالف الطريقة الاولى التي حكيناها عنهم لانهم لم يرجعوا
فيها الى اجماعهم على نفس القياس والاجتهاد بل رجعوا الى اجماعهم في طلبهم الاحكام من جهة الشرع
وفي الطريقة الاولى اعتمدوا اجماعهم على نفس القول بالقياس وما تعلقوا به مما استدل به الشافعي وجماعة
منهم من ان القبلة لما وجب طلبها بما يمكن الطلب به عند عدم العين فكذلك يجب طلب الحكم في الفرع
عند عدم النص بما يمكن من الشبه وهو الذي حكيناه من استدلالهم وقريب مما اعتمدوه وربما فيه بعض الشبهة
والاقتداء [illegible] وطلب [illegible] وقطع بعضهم على [illegible] في امتيازهم عليها وهي وافيها انما له
تدل على القياس انما تدل على ثبوت العبادة به وان دلت على جلاء مثل قوله ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾
وقوله ﴿وعلى المولود له رزقهن﴾ وقوله تعالى ﴿فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت
ايمانكم﴾ وما روي عنه صلى الله عليه وسلم من قوله للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته قالت نعم
قال عليه السلام فدين الله احق بالقضاء وقوله لعمر حين سأله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت ثم لكنت
شاربه وقوله [illegible] حين [illegible] الا [illegible] على امرأته ولدا اسود فقال [illegible]
قال [illegible] الورق قال [illegible] قال العلة عرق نزعه قال
[illegible] [illegible] لم يذكر لضعفه وبيان انه ليس [illegible] ولا
لنا في الكلام على [illegible] او [illegible] في [illegible] في الخبر الواحد وخبر [illegible]
احاد لا توجب العلم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
الجملة في مسائل من الشريعة هو الظاهر [illegible] في [illegible] انهم اختلفوا في الجملة في
مسألة الحرام [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

التي من اجلها جمع بين الامرين اللذين شبه احدهما بالاخر فيجب ان ينفي عنهم القول بالقياس فان قالوا
من شان العلماء ان يذكروا النصوص الشاهدة لاقوالهم لترتفع عنهم التهمة في الخطا والقول بغير دليل
قلنا ومن شانهم ان يذكروا الوجوه القياسية المصححة لمذاهبهم لترتفع عنهم التهمة التي ذكرتموها
وبعد فلعل القوم كانوا امنين من ان يتهموا بالتخمين والاعتقادات المبتداه فلم يحتاجوا الى ذلك
وان قالوا ليس عندنا في نصوص الكتاب والسنة ظاهر ولا دليل يدل على عين المذاهب التي حكينا
اختلافهم فيها الا ان الامام لا يدعوا نصوصا من ظاهره بل الخصوص كلا ولمنه يحيدها فيظهر بطلانه لكم
لكل احد ويلزم ان يكون تلك النصوص قد احتجبت وظهرت لمعلم ومعرف والا فقد طرق ذلك الناظر
الشرعية ولو كثرها قلنا انا ما ضمنا لكم ان يكون كل واحد من القوم ذهب الى مذهبه لدليل لا جهة
النص ولكنا الزمناكم ان النص [illegible] كل واحد منهم انه اعتقده دليلا وقد يجوز ان يكون فيه مخطئا
او مصيبا ولو اخطات الجماعة فليستدل لها على اقوالها الا واحدا منهم لم يضرنا فيما قصدناه لان
الذي يمنع من اجماعهم على الخطا لا يمنع من اجماع اكثرهم عليه فقد كم من نصوص الكتاب والسنة ادلة
تتعلق اثبات المذاهب لا يتخرج على ما قلناه الا انهم الا ان ينقرضوا ابدوا انا فقدنا ما يمكن التعلق به او الاعتقاد
فيه انه دليل ايضا اذا دعيتم علمتم ما فيه وقيل لكم من اين قلتم ذلك وكيف جاز مثله ويقطع عليه
لهذا انه ليس الى الشبه طريق وليس يجب في الشبه ما يجب في الادلة لان الادلة مخصوصة والشبه لا
تنحصر على انا نقول لهم وما عندكم لقول كل واحد من الجماعة علته يقتضي القول بمذهبه فيما ان يبقى اعتمادهم
في جميع المذاهب على [illegible] القياسية فان قالوا انكم لم تجدوا علتهم عندها الحكم بكل ما حكى
من المذاهب ولا انتم تحكون ما يمكن ان يجعل دلالة ويعتقد فيه بالنصوص [illegible] قلنا نقول
لكم فيما تقدم على انا نقول لهم لم انكرتم ان يكون من ذهب في الحرام الى الطلاق الثلث انما قال ذلك
لمن جعله من كنايات الطلاق التي هي طلاق في الحقيقة فعطاها احكام الطلاق عند كثير منكم
ثم صار الى انه لا رجوع في ذلك الى الاشبه في الطلاق وادخله في جملة ما يتناوله الاسم ومن
قال انه يمين رجع ايضا الى نص الكتاب الذي لا يرجع اليه القائلون فيه بانا ها هنا باب الحرام
يمين [illegible] قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك [illegible] ومن بعده
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم [illegible] على من حرم على نفسه مارية القبطية او شرب العسل
فلما اشتملت الآية في ذلك [illegible] فرض الله لكم تحلة ايمانكم [illegible]

انهم

مما يتناوله اللفظ من جهة الاسم انهم يجعلون كثيرا من القياس متعلقا في زماننا هذا في هذه
المسألة بالظاهر ويحسبون انه لا يكون لبعض اصحابنا تدخل في شيء من المذاهب التي حكيناها الا بالنص — والنص
ويقطعون على انه لا يخرج شيء من النص وهذا يدل على قولنا بالتعليل ويمكن ايضا مثل ذلك فيمن ذهب الى
الاستظهار بان يكون الجزاء يجري مجرى الظاهر في تناول الاسم لمعاني كان لفظه من الفاظ الظاهر
كما كانت كنايات الطلاق مع [illegible] للفظ الطلاق والحرم [illegible] لفظ الحرام [illegible]
واجرى في تناول الاسم مجراه ومن ذهب الى [illegible] كلامه يجري مجرى الطلاق والايلاء
فما يقع به ولهذا الذهب الى [illegible] الى الاكثر من الائمة وكل هذا مما يمكن ان يتعلق فيه بالظواهر
والنصوص ويكفي الاستدلال على ما يمكن ان يكون متعلقا وليس يلزم انه لم يكن نصيصا قاطعا ودليلا
[illegible] فاما [illegible] بالقياس [illegible] — الإمام
في الحكم او بعض الظواهر التي تخص تحريم الحلال [illegible] على [illegible] الظواهر
النصوص او دلتها الرجحان يخص بعضهم بعضا لان الحق لا يكون الا في احد الاقوال وقلنا [illegible]
في الخطية من [illegible] بالطلاق [illegible] المذهب [illegible] عليه
حتى انتهى الحذر [illegible] والتوقف [illegible] واما [illegible] والجواب [illegible]
يجب عندنا [illegible] وسنحكم القول في ذلك اذا انتقلنا الى الكلام في [illegible] التي
حكيناها [illegible] فاما قولهم [illegible] عنه
[illegible] الخصوص [illegible] الاسم على [illegible] الى انه [illegible]
[illegible] الطلاق [illegible]
[illegible] في تناول الاسم [illegible] ليس يمنع ان يسمى
الشيء بالشيء [illegible] والتي [illegible] من [illegible] القياس [illegible]
والمعانقة [illegible] في [illegible] القياس [illegible] — عليها
تناول اللفظ [illegible] الصريح [illegible] لان القياس ليس
هو ان [illegible] الحكم في [illegible] الشيء [illegible] كما كان في [illegible] تناول النص [illegible] القياس هو
ان يثبت [illegible] المنطوق [illegible] معلومة [illegible]
مستند [illegible] الاصل [illegible] الصحابة

انما اعتمادهم على غيره من الوجوه ثم يدعى مع ذلك التصريح منهم بالقياس فاما ادعاؤهم انهم صرحوا بالقياس و — فكيف م
تعلقهم بما روي عن ابن عباس من قوله الا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا
وبما روي من التشبيه بغصني شجرة وجدولي نهر فلا تعلق لهم بمثله واول ما فيه انه لا يجب ان يعتمدوا
في تثبيت العبادة بالقياس على اخبار احاد غير مقطوع بها لان اثبات القياس عندهم من الامور المعلومة
التي لو صح اثباتها بالادلة القاطعة لا يثبت في مثلها الظنون والذي يروى عن ابن عباس وغيره من اخبار
الاحاد التي لا يقطع بها فكيف يصح ان تجعل في هذه الاخبار دلالة على ما يثبت بالادلة الموجبة للعلم وليس
لهم ان يدعوا الاجماع على صحة الاخبار وتلقي الامة لها بالقبول او يدعوا تواترها وانتشارها وذلك — هذه م
انها وان ظهرت بين الفقهاء وذكرت في كتب الاصحاب فلا شبهة في ان موردها مورد الاحاد
[illegible] النقل بها كالخطابات [illegible] تواتر جميع اخبار الاحاد التي — في الخبر انم
ظهرت بين الفقهاء وكثر احتجاجهم بها في كتبهم ومناظراتهم وان كان اصولها احادا فاما الاجماع و
التلقي بالقبول فانه غير مسلم لانه لم يكن منهم في هذه الاخبار من القبول الا ما كان منهم في غيرها
من نظائر ذلك وكيف [illegible] الاعمال بالنيات وما شاكل ذلك من اخبار الاحاد فقد علمنا ان هذه الاخبار — ان
التي ذكرها [illegible] ولا [illegible] الاصول التي طريقها العلم فاما
[illegible] الخبر [illegible] الاعمال بالنيات ما يعلم من حيث قطعوا على صحته وانما عملوا به لانهم يعملون
على اخبار الاحاد [illegible] والخبر الاخر ولن يجدوا بين الامرين فرقا وبعد فلو
سلمنا [illegible] فان لم يكن كذلك لم يكن فيه دلالة على قولهم لان اكثر ما في الرواية عن ابن عباس
انه انكر على زيد انه لم يحكم للجد بحكم الاب كما حكم في ابن الابن وليس في الرواية انه انكر ذلك عليه
وجمع بين الامرين بعلة قياسية اوجبت الجمع بينهما [illegible] يحتمل ان يكون لان ظاهر من القول
او [illegible] اسم الاب يجري على الجد لان ظاهرا [illegible] وجب اجراء ابن الابن مجرى ابن الصلب — لدليله
الا ترى انه [illegible] في القياس العامل [illegible] ان يقول [illegible] في حكم
الملامسة [illegible] توجب انتقاض الطهر بالتقاء الختانين ولا توجب انتقاضه بالقبلة [illegible]
الى ان يجمع بينهما ظاهر قوله او لامستم النساء فلا يمتنع ان يكون ابن عباس انما دعا زيدا الى القول — بين الامرين م
بالظاهر وقال [illegible] ابن الابن يجري [illegible] اسم الولد عليه [illegible] قوله يوصيكم — لدم
الله في اولادكم [illegible] الاب [illegible] وقد روي عن ابن عباس — لها م

قد يجري في التعلق في ذلك بالقران على ظاهره قول ابن عباس يشهد بذهابنا الا انه ينسبه الى مفارقة ان م
التقوى وخوف مباهلته فلولا انه نهى اعنده كان في حكم العادل عن النص لم يصح منه اطلاق ذلك
القول لان من يعدل عن موجب القياس الى الخلاف مذاهب مثبتيه لا ينسبونه الى مفارقة التقوى
لان الاكثر منهم يقول انه مصيب ومن خطاه يقول انه معذور ولا يبلغ به هذه الحال فاما ذكرهم قضيتي
الشجرة وجعله في الثوب فلا يوجب القول بالقياس وانما سلكوا ذلك تقريبا للقول من الفهم وتنبيها
عليه من غير ان يجعلوه علة موجبة للحكم كما يفعل العلماء من ضرب الامثال وتقريب البعيد وازالة اللبس مع المعلم
عن الامر المشتبه وكيف يصح لمن يدعي في ذلك انه على طريق المقايسه وقد علمنا ان القدر الذي
اعتمدوه من ذكر الغصن والجدول لا يصح ان يكون عند احد اصلا في الشريعة يقاس عليهما ويثبت
الاحكام لها على ان الوجه في ذكر ذلك التوصل الى معرفة اقرب الرجلين من المتوفى والصقهم به
نسبا ثم رجعوا في تقريبه الى الدليل الموجب للاقرب الميراث وهذا كما يتنازع رجلان في ميراث
ميت ويدعي كل واحد منهما انه اقرب اليه من الاخر فيصح لمن اراد اعتبار امرهما ان يعد الاباء بين
الميت وبين كل واحد منهما فيحصيهم ويعلم ان الاقرب هو من قل عدد الاباء بينه وبين الميت وله بجميعهم
ايضا ان يوضح ذلك لمن التبس عليه بذكر الامثال والنظاير وان كان كل ذلك مما لا يثبت به التوريث
وانما يعرف به الاقرب وبالنصوص تثبت المواريث واما الوجه الثالث في الكلام على هذه الطريقه
فهو انا نقول لهم لم زعمتم ان النكير مرتفع وقد روي عن كل واحد من الصحابة الذين اضفتم اليهم القول
بالقياس ذم القياس وتوبيخ فاعله والازراء عليه فروي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لو كان
الدين يوخذ قياسا لكان باطن الخف اولى من ظاهره وهذا تصريح منه عليه السلام بانه لا قياس في الدين بالمسموع
وروي عنه صلوات الله عليه ايضا قوله من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وهذا اللفظ بعينه روي
ايضا عن عمر والنقل عنه عليه السلام مستفيض بانكار القياس في الشريعة اكثر من استفاضة غيره هذا
ما يرويه مخالفونا من اصحاب الحديث في هذا الباب ولما يرويه شيعة امير المؤمنين عليه السلام عنه
وعن ابنائه عليهم السلام من انكار القياس في الشريعة وتقريع مستعمليه وتضليل متبعيه فان الشرح لا ١٦ تبديع
ياتي عليه لكثرته وظهوره وانتشاره وما رواه مخالفونا من اصحاب الحديث في هذا الباب عن ابي بكر
من قوله اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وعن عمر انه قال اياكم واصحاب
الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وروي عنه

انه قال اياكم والمكايلة فقيل وما المكايلة قال المقايسة وروى شريح قال كتب الي عمر بن الخطاب وهو
يومئذ من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سنة رسول الله فان فيه
جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وروى
عن عمر ايضا انه قال اجرأكم على الجد اجرأكم على النار وعن عبد الله بن مسعود قال يذهب قراؤكم
وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس
احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما حلل الله وروي عن عبد الله بن عباس ان الله تعالى قال لنبيه عليه السلام
احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت وروي عنه ايضا انه قال لو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل
ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله وروي عنه انه قال اياكم
والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وعن عبد الله بن عمر انه قال السنة ما سنه رسول الله صلى روي ام
الله عليه وآله لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين وقال مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد
ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس وروي عنه ايضا انه كان لا يكاد لعنه الله يترى ص
يقول برأيه شيئا وقال الشعبي لرجل لعلك من القائسين وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم
الحلال وكان ابو سلمة بن عبد الرحمن لا يفتي برأيه واذا كان القوم قد صرحوا بذم القياس وانكاره مسلم
وتوبيخ فاعله فاي نكير يتجاوز ما ذكرناه ورويناه عنهم وليس لهم ان يتأولوا الالفاظ التي رويناها عنهم
ويستكرهوا التأويل فيها ليتعسفوا مثل ان يحملوها على انكار بعض القياس دون بعض او على وجه دون
وجه لاجل ما حكوه من قولهم بالرأي والقياس لان ذلك انما كان يسوغ لو كان ما استدلوا به على
قولهم بالقياس غير محتمل للتأويل وكان صريحا في دلالته على ذلك فاما وقد بينا ان جميع ما تعلقوا به
في مسألة الحرام وغيرها من المسائل لا يدل على القياس ولا له ايضا ظاهر في الدلالة عليه وسنبين
بمشيئة الله تعالى مثل ذلك في تعلقهم بالرأي واضافة الاحكام اليه وانه لا ظاهر له في الدلالة على
القياس فضلا عن ان يحتمل التأويل فلا وجه لتأولهم ما رويناه من الاخبار لان اكثرها له ظاهر
في نفي القياس فلا بد لهم من العدول عنه اذا صح تأويلهم فكيف يعدل عما هو ظاهر في الدلالة على امر
لاجل ما لا ظاهر له ولو تساوى الامران في الظاهر ايضا ظاهرا كذلك لم يكن لهم ان يحملوا اخبارنا
على التأويل لاجل الاخبار التي ذكروها لتسلم دلالة ما تعلقوا به على القياس ولا كانوا بذلك اولى منا اذا تأولنا
ما تعلقوا به وحملناه على ان القول فيه انما كان بالنصوص وادلتها لتسلم دلالة ما رويناه على نفي القياس

وما لاجل الوجه يتعلقون به في ذلك من قولهم ان المنكرين لذلك هم المستهاون له فلابد من حمل النكير على ما
واتى ما ظهر عنهم من استعمال القياس تعللا منهم بالباطل وذلك انا لا نعلم انهم يستعملون القياس ضرورة
او من وجه لا يسوغ فيه التاويل ولا يدخله الاحتمال وانما ادعي ذلك عليهم وتعلق مدعيها بالظاهر
ولا شهادة فيه على القول بالقياس ولحسن احواله ان يكون محتملا وكيف يصح ما ذكروه وهذه الجملة
التي ذكرناها تسقط قولهم ان الذي ذموه هو الذي يصدر عن الهوى او الذي يستعمل في غير موضعه
فان اسم المؤسس عليه شيئا مما نفى ان يكون جميع الذين يوخذ بالقياس وكذلك ابو بكر انما انكر استعمال
الراي في كتاب الله على وجه لا يسوغ فيه الى غير هذا مما يقولونه ويفزعون اليه لان كل ذلك منهم
عدول عن الظاهر وتخصيص لاطلاقه وتاول لا يجب المصير اليه الا بعد القطع على صحة القياس وان
القوم قالوا به على وجه لا يحتمل التاويل فاما قول بعضهم انهم فعلوا ذلك تشددا او احتياطا حتى لا
يعول الفقهاء على القياس ويعدلوا عن تتبع الكتاب والسنة فظاهر البطلان وذلك لان التشدد لا
يجوز ان يبلغ الى انكار ما يوجبه الله او فرض فيه ولا يقتضي ان يخرجوا انكارهم المخرج المؤهم لانكار الحق
ولو كان ذلك غرضهم لوجب ان يصرحوا بالعدول عن الكتاب والسنة والاعراض عن تاملهما والتشاغل
بغيرهما من غير ان يطلقوا انكار القياس والراي اللذين هما عندكم اصلان من اصول الدين تاليان للكتاب
والسنة والاجماع على انه يمكن ان يقال لهم مع تسليم ارتفاع النكير لم انكرتم ان يكون بعض الصحابة الذين
حكيتم عنهم الاختلاف في مسألة الحرام وغيرها وهو من كان قوله منهم ابدا تابعا لما يقتضي عموم
الكتاب والسنة لم يستعمل القياس وان يكون الباقون رجعوا في مذاهبهم الى النصوص وادلتها فان
من ذهب الى القياس منهم لم يظهر وجه قوله ولا علمت الجماعة انه قاله قياسا ولو علموا ذلك لانكروه
غير انكم لم تعلموا فاحسنوا الظن بالقائل وظنوا انه لم يقل الا من نص او ما يخالف القياس وليس يمتنع ان
يكون وجه قول كل واحد منهم في التفصيل معلوما للجماعة ومتى ادعوا ان النطا بايما على صحة فانهم
لا يجدونه فانهم حتى قالوا فهذه الاخبار التي رويناها في انكارهم القياس انها اخبار احاد لا توجب
علما قطعا والاخبار لكم في اثبات القياس توجب علما على ما تقدم بيانه ومعارضة ما ليس معلوم بما
ليس بمعلوم صحيحة ولهذه الاخبار التي رويناها ظواهر في اثبات القياس والتصريح بانهم استعملوه
ويمكن في الطعن على طريقه هذه التي تكلمنا عليها وجها اخر صعب وهو ان جميع الصحابة قالت بالقياس
لو انكروا وان النكير على من قال ذلك ما ارتفع وهو ان نقول لهم ان ارتفاع النكير عندنا وعند المحصلين

للدينيم
بجنم م
من م
طريق م
بالدليل م
نفي القياس وتصريح بذمه
للاخبار التي رووها
صح م

حكم والمحققين لا يدل في كل موضع على الرضا والتسليم وانه انما يدل على الرضا بشرط ان يعلم انه لا وجه له
الا الرضا ولا داعي اليه سواه فاما مع تجويز كونه للرضا ولغيره فلا دلالة فيه وانما عدلنا عن هذا الوجه
وذكرناه في جملة الوجوه التي طعنا بها على طريقتهم لان الفقهاء يستوحشون من مثل هذا الجنس من الكلام
لكونه طاعنا في اصول هي اهم من القياس ولانه يخرج الى الكلام في الامامة فاقتصرنا على ما هو اوفق
واليق وبيان لهم فيما تعلقوا به ثانيا فقد ادعيتم في معنى الراي ما لا يصح لان الراي اذا اطلق افاد كلما كان
متوصلا اليه بضرب من الاستدلال الذي يصح فيه اعتراض الشبهات واختلاف اهل الاسلام ولا يختص
ما قيل فيه قياسا دون ما قيل من جهة اعتبار الظواهر والاستدلال بها الا ترى انهم يقولون فلان يرى
العدل وفلان يرى القدر وفلان يرى الارجاء وفلان يرى القطع على عذاب الفساق من اهل الصلوة
وان كان كل ذلك متوصلا اليه بالادلة الموجبة للعلم وكذلك يقولون ايضا ان ابا حنيفة يرى الوضوء
بالنبيذ وان ذلك رايه كما يقال انه مذهبه وان كان لا يرجع في ذلك الى قياس واجتهاد ويقال
ايضا ان القضاء بالشاهد واليمين راي مالك والشافعي وان كان مرجعهما فيه الى الخبر وان كانت
الاقراء التي تعتبر في العدة على راي ابي حنيفة الحيض وعلى راي الشافعي هي الاطهار وان كان
رجوع كل واحد منهما في ذلك الى ضرب من الاستدلال يخالف القياس واذا كان معنى الراي والمستفاد
به المذهب والاعتقاد على ما ذكرناه لم يكن في اضافة الصحابة اقوالها الى الراي دلالة على جهة ما
توهم خصومنا من القول بالقياس لانهم لم ينصوا على ان الراي الذي رواه هو الصادر من القياس
دون غيره فاذا لم ينصوا والقول محتمل لما تقوله لم يكن للخصم فيه دلالة فان قالوا ان كان القول
في الراي على ما ذكرتم فلم لا يقال الا ان المسلمين يرون التمسك بالصلوة والصوم وما اشبه ذلك من الامور
المعلومة بالنصوص قلنا انما لا يقال ذلك لما بيناه من ان لفظ الراي يفيد في التعارف الامور الا
الذي حكيناه ليس يختص بواحد دون اخر بل العدلي يقول في نفسه وفي من يقول بقوله انه يرى العدل
وكذلك صاحب القدر والارجاء على ان العدلي لا يرى ان القدري لا يقول بالقدر الا عن تقليد او شبهة
وليس يرى انه قال عن اجتهاد يقتضي غلبة الظن حتى يطلق عليه لفظ الراي المختص عندهم بالمذاهب
الحاصلة من طريق القياس فان قالوا كيف يصح ان تنازعوا في اختصاص الراي بما ذكرناه ومعلوم
ان القائل اذا قال هذا مذهب اهل الراي وقال اهل الراي كذا وكذا لم يعنوا به الا اهل القياس دون
غيرهم قيل لهم هذا تعارف حادث في اهل القياس لانه لما حدث الاختلاف بين الامة في القياس فنفاه

الذي هو بالراي الذي هو القياس قيل لهم هذا صح

المعلومة من الطرق التي يصح ان يعترضها الشبهات ويختلف فيها اهل القبلة ولهذا لا يضيفون الامور المعلومة
ضرورة من واجبات العقول الى الراي كقبح الظلم ووجوب الانصاف ولا يضيفون ايضا الى العلم بدين الرسول عليه
لامته الى صلوات خمس وصوم شهر معروف وكذلك ايضا لا يضيفون اليه سائر الامور المعلومة بالادلة التي لا يختلف
المسلمون فيها كوجوب التمسك بالصلوة والصوم والعلم بنبوة الرسول وصدق الرسول في دعواه وكونه نبيا انهم يطلقون
الراي في القول بالعدل والقدر ونحو ذلك مما فارق ما ذكرنا فان قالوا انما صح ان يقول العدلي فلان يرى بالقدر

اخره م

حزم

ورايهم

٧

قوله انه متهم فلعله غلب على شبهة الاضافة الى الراي ومعلوم ان هذا التعارف لم يكن في زمن الصحابة
فكيف يحمل خطابهم عليه على انه ليس معنا احد من الصحابة انه قال نحن من اهل الراي ولا روي عنهم قولهم
دليلنا كذا او كان من رايي كذا وان كان ليس يمتنع ان يكون في بعض تصرف اللفظ بهم التعارف ما الذي هو
في جميع تصرفها ويكون الاضافة الى الراي هي التي غلب فيها ما ذكره وان لم يغلب قولهم رايت وكان
يكون رايي كذا وهذا مما لا يمكن دفعه فانه لا شبهة على احد في ان قولهم فلان من اهل الراي لا يجري في
الاختصاص بالاضافة الى الاجتهاد والقياس مجرى قولهم راي فلان كذا وكذا او كان رايي فلان ان
يقول بكذا وان التلف لا تعارف فيه يخصصه وان كان في الاول واذا صح ما ذكرناه لم يمتنع ان
يقول امير المؤمنين عليه السلام كان رايي وراي عمر ان لا يبعن ورايي الان ان يبعن اي مذهبي وما افتي
به وكذلك قول ابي بكر اقول فيها برايي اي ما اعتقده وما اداني الاستدلال اليه وكذا قول عمر اقضي
فيها برايي فان قالوا انه كان الامر على ما قلتم فلم قالوا ان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمني ومن
الشيطان والنصوص لا يكون فيها خطا قلنا لهم قد يخطي المحتج فيها بالكتاب والسنة والمستدل بادلتها
بان يضع الاستدلال في غير موضعه مثل ان يؤخر مقدما او يقدم مؤخرا او يخص عاما او يعم خاصا
او يتمسك بمنسوخ او يعدل عما هناك اولى منه فيكون الخطا منه او من الشيطان والكتاب والسنة
وان لم يكن فيهما خطا فالمستدل بهما قد يخطي وقد يصيب على انا اذا تاملنا المسائل التي قالوا فيها
بما قالوا واضافوه الى رايهم وجدنا جميعها لها مخرج في ادلة النصوص والظواهر ليس لها معلق بغير
القياس فاما بيع امهات الولد فيمكن ان يقال من منع منه على ما روي عنه من قوله ايما امراة ولدت
من سيدها فهي معتقة وبما روي عنه في مارية القبطية لما ولدت ابراهيم اعتقها ولدها ومن ذهب
الى القول بجواز بيعها الكتاب المتعلق باشياء منها ان اصل الملك جواز التصرف والولادة غير مزيلة
[illegible] بعد الولادة ان له بيعها ووطاها بعد الولادة من غير ملك ثابت لا عقد نكاح وذلك يقتضي بقاء السبب
المبيح للوطي وهو الملك ومنها انه لا خلاف في ان عتقها بعد الولادة جائز فلو كان الملك زائلا لما
جاز العتق ومنها قول الله تعالى واحل الله البيع في الصحة الاول تعلق ببعض ما ذكرناه ومن تامل احتجاج امير
المؤمنين عليه السلام في بيع امهات الاولاد وجده مخالفا لطريقة القياس لان المروي عنه عليه السلام انه قال
سبق كتاب الله بجواز بيعهن وانما اضاف جواز البيع الى الكتاب دون غيره فاما قول ابي بكر وقد سئل
عن الكلالة اقول فيها برايي فان كان حقا فمن الله وان كان خطا فمني فيما عدا الولد والوالد فليس يجد

وتعلق بعمومه في كل بيع الا ما اخرجه الدليل فلعله من احل البيع م

ان يكون بالرأي الذي ذكره هو القياس لان السؤال وقع عن معنى اسم والاسماء لا مدخل للقياس فيها
وانما يرجع الى اللغة فيها وتوقيف اهل اللسان وكتاب الله تعالى يدل على معنى الكلالة لانه تعالى قال يستفتونك
قل الله يفتيكم في الكلالة لمن علم ما تولى المستفتين لم يخطه الرأي الذي هو الاجتهاد والقياس وبين ذلك
ايضا قول النبي صلى الله عليه وآله لعمر وقد كرر السؤال عليه عن الكلالة يكفيك آية الصيف وهذا يدل
على ان الآية نفسها تفيد الحكم وكما انهم تعلقوا بما روي عن عبد الله بن مسعود وانه سئل عن امرأة
مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقا ولم يدخل بها فردد السائل شهرا ثم قال اقول فيها برأيي فان كان
حقا فمن الله تعالى وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان عليها العدة ولها الميراث ولها
مهر نسائها لا وكس ولا شطط فقال معقل بن يسار اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى في
بروع بنت واشق بما قضيت فسر عبد الله بذلك الجواب ان لقول عبد الله ظاهرا في كتاب الله تعالى يمكن ان
يرجع اليه وهو عموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا لان عموم الآية يقتضي العدة على كل زوجة توفي عنها زوجها ولم يخص من الجملة من لم يسم لها
زوجها صداقا ويمكن ان يكون انما اوجب الميراث لكل زوجة بقوله تعالى ولهن الربع مما تركتم ولم يخص من لم
يطأها زوجها ولم يسم لها صداقا واوجب المهر للمنكوحة بقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن
اجورهن بالمعروف فلعله اوجب مهر المثل لان المسمى لا يتجاوز ولا يتغير فيه واذا كان لكل حكم افتى
به وجه في الظاهر فالسبب في القطع على اضافة قوله الى القياس فان قيل فلم ردد شهرا ولم قال
وان كان خطأ فمني وكيف يكون الحكم الماخوذ من ظاهر الكتاب خطأ قلنا يجوز ان يكون توقفه و
ترداده للسائل لطلبه خاصا يقتضي تخصيص الآيات التي ذكرناها والتماسا لما لعله يعترض عليه ما يوجب
له ترك الظاهر ويمكن ايضا ان يكون لم يتعين عليه فرض الفتيا لوجود غيره من علماء الصحابة فآثر
طلب السلامة والاعراض عن الجواب فلما الح عليه اجاب فاما قوله فان كان خطأ فمني فقد
تقدم الكلام على نظيره ويمكن ان يكون لانه جوز ان يكون هناك ما هو اولى من الظاهر من دليل
عقلي او رواية تقتضيه عن الرسول عليه السلام في مثل ما سئل عنه يخالف قضيته او غير ذلك مما يكون العدول
اليه اولى على انهم يقولون كل مجتهد مصيب فيلزمهم السؤال عن قوله ان كان خطأ فمني وكيف
ينسب الى نفسه الخطأ وهو مجتهد فلا بد له من الرجوع الى التجويز على نفسه من التقصير في طلب حكم
لو استقصى لظفر به وما يجري مجرى ذلك ومتى تاملت جميع المسائل التي حكي عنهم اضافة القول فيها

الى راي وجدت لها عن حاكى الظواهر ومن قال يخالف القياس فاما قولهم فلو كان رجوعهم في ذلك الى طرق
العلم لما صح منهم الرجوع من راي الى اخر والتوقف فيه ويجوز كونه خطا وصوابا فبعيد ما يقال في
ذلك لان الرجوع الى المذاهب والعدول عنها لا يدل على ان القياس والظن لان ذلك قد يصح فيما طريقه العوام م
العلم والادلة الا ترى ان القائل بالاجبار قد يعدل عنها الى القول بالعدل وكذلك قد يعدل عن
القطع على عقاب الفساق من اهل القبلة الى القول بالارجاء وساير مسائل الاصول وذلك ممكن فيها
لتعيين النظر في الادلة على ما ظنوه واما التوقف فقد يجوز ان يكون طلبا للاستدلال والتامل كما يتوقف
الناظرون في كثير من المسائل الاصول التي يتوصل اليها بالادلة المفضية الى العلم ويتثبتون تحرزا
من الغلط واحتياطا في اصابة الحق فاما تجويزه كونه خطا وصوابا فالوجه فيه ما ذكرناه في خبر ابن
مسعود وانه لا يمتنع ان يقال بحيث يكون التجويز لو وجدنا هو اولى من الظاهر ثابتا الا ان الناظر
ربما كان متهما لنفسه في التقصير ويجوز ان يكون في السنة تخصيصا او معنى يقتضي العدول اليه لم
يمعن النظر في طلبه فاما قوله ولا ان تمسكوا عن تخطئة المخالف والنكير عليه لان الادلة لا تتناقض
ولا تختلف فكيف يجوز ان يرجع كل واحد منهم في قوله الى دليل فقد بينا انا لا نقول ان مع كل واحد
دليلا على الحقيقة وانما يجوز ان يكون كل واحد تعلق بطريقه من الظاهر وادلة العموم اعتقدها
دليلا ولا شبهة في الادلة لا تتناقض لانما يعتقد بالشبهة دليلا لا يجب [illegible] فاما امساكهم ان م
عن النكير والتخطئة فلم يمسكوا عنهما والعلم بان بعضهم خطا بعضا يجري مجرى العلم بانهم اختلفوا
ولا يدفع احد الامرين الا كما يدفع الاخر ويدل على ما قلناه ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام وقد استفتاه
عمر في امراة وجه اليها فالقت ما في بطنها وقد افتاه كل من حضر من الصحابة بان لا شيء عليه
لانه مؤدب فقال عليه السلام ان كانوا اجتهدوا رايهم فقد اخطأوا وان كانوا قاربوك فقد غشوك وهذا
تصريح بالتخطئة والخبر الذي رويناه متقدما عنه عليه السلام يشهد ايضا بذلك وهو قوله عليه السلام من
اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وروي عن ابن عباس انه قال من شاء باهلته ان
الذي احصى رمل عالج ما جعل في المال نصفا ونصفا وثلثا وروي عنه انه قال من شاء باهلته ان الجد اب
وقد رويت المباهلة ايضا عن ابن مسعود في قصة اخرى وروي عن ابن عباس الخبر الذي تقدم
من قوله الا يتقي الله زيد بن ثابت وهذا ايضا صريح في التخطئة ويجري [illegible] الكلام على
المواهب والخبر الذي رويناه ايضا عن عمر انه قال اجراكم على الجد اجراكم على النار واصح في هذا

نقض

الباب ويروى عن عائشة انها بعثت الى زيد بن ارقم وقد اشترى ما باعه باقل مما باعه به قبل ان
الثمن ابلغ زيدا ان لم يتب فقد بطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله وقيل لابن المسيب ان شريحا
قضى في مكاتب عليه دين ان الدين والكتابة بالحصص فقال اخطأ شريح وقد ورد بهذا المعنى من
الاخبار ما لا يحصى فاما الاخرون فينكرونه ويتعسفون من تاويل هذه الاخبار مثل قولهم في
قصة الجهضم ونحوها ان الخطأ والفسق انما اراد به ما هو الاولى في النحو والمذهب وان ابن عباس
دعا الى المباهلة لانه خطأه في اجتهاده ودعا من خطاه في ذلك لا في نفس المذهب الى المباهلة وان
ذكر جهنم والنار على سبيل التشدد والتحرز وان ذلك تخويف لمن اقدم عليه من غير فكر ولا تحفظ
وفي حديث احباط الجهاد انه مشروط بان يكون ذاكرا للخبر المقتضي لخلاف قوله فكل هذا عدول عن
ظواهر الاخبار وحملها على ما لا يحتمل مع ذلك انما يسوغ ان ساغ متى ثبت لنا تصويب القوم بعضهم
بعضا في مذاهبهم من وجه لا يحتمل التاويل فاما ولا شيء يذكر في ذلك الا وهو يحتمل التصويب
ولغيره على ما ذكرناه وسنذكره فلا وجه للالتفات الى التاويلات البعيدة المستكرهة فان قالوا
نحن وان صوبنا المجتهدين فليس يمتنع ان يكون في جملة المسائل ما الحق فيه في واحد ولا يسوغ
في مثله الاجتهاد واكثر ما يقتضيه الاخبار التي رويتموها ان يكون الاجتهاد غير سائغ في هذه
المسائل بعينها ولا يدل على ان سائر المسائل كذلك قلنا لا فرق بين هذه المسائل التي روي طعنهم
فيها الاخبار وبين غيرها وليس لها صفة تباين بها ما عداها من مسائل الاجتهاد الا وروي انه
لا نص في شيء منها يقطع العذر كما ان ذلك ليس في غيرها من مسائل الاجتهاد واذا لم تتميز من
غيرها لم يسغ ما ادعيتموه واشترك الكل في جواز الاجتهاد فيه او المنع منه فان قالوا ليس
تخلو الواحد منهم في هذه المسائل التي اضافوها الى الرأي وامثالها من ان يكونوا ذهبوا من طريق الادلة
الموجبة للعلم او من جهة الاجتهاد والقياس ولو كان الاول لوجب ان يكون الحق في احد الاقوال
دون جميعها ولوجب ان يكون ما عدا المذهب الواحد الذي هو الحق منها باطلا ولو كان كذلك
لوجب ان يقطعوا ولاية قائله ويتبرأوا منه ولا يعظموا الا ترى انهم في امور كثيرة خرجوا الى المقاتلة
وحمل السلاح ورجعوا عن التعظيم والولاية لما لم يكن من باب الاجتهاد فلو كان لكل واحد الفعل
في جميعه قولا واحدا ولو كان الامر ايضا على خلاف قولنا لم يحسن ان يولي بعضهم بعضا مع علمهم
بخلافهم عليه كما في مذهبه كما ولى امير المؤمنين عليه السلام شريحا مع علمه بخلافه له في كثير من الاحكام

الهام

كان
فلما ولي ابو بكر رضوا وهو مخالف في الحق لهم ولا اعتقاد المولى انما المولى المحق وان الذي يذهب اليه وانه
مخالف لما مذهبه صواب لم يجز ذلك فقد اجاز ايضا ان لا يشيع لما اشتبا ويجل عليه بهما وقد كان ينبغي ان يقولوا
ذلك وكان يجب ايضا ان ينقض بعضهم على بعض الاحكام التي يخالفونهم فيها لما تمكن من ذلك وان
ينقض الواحد على نفسه ما حكم به في حال ثم يرجع الى ما يخالفه في اخرى لان كثيرا منهم قد قضى
بقضايا مختلفة ولم ينقض على نفسه ما تقدم فلولا ان الكل عندهم صواب لم يسع ذلك ايضا فقد
اختلفوا فيما لو كان خطأ لكان كبيرا نحو اختلافهم في الدماء والفروج والاموال وقطع بعضهم باراقة
الدم واباحه الآخر والفروج فلو كان فيهم من يعتقد خطأهم لجاز ان يكون خطأه الاكبر او يكون سبيله
سبيل من استحل اراقة دم محرم او اخذ ما لا يحل له او اعطاه من لا يستحقه وفي ذلك تفسيقه
ووجوب البراءة منه وفي علمنا بفقد كل ذلك دلالة على انهم قالوا بالاجتهاد وان الجماعة مصيبون
وهذه الطريقة يحتج بها في ان كل مجتهد في احكام الشرع مصيب فيقال لهم ما انكرتم ان يكون الخطا
الواقع ينقسم الى ما يوجب البراءة وحمل السلاح واللعن وقطع الولاية والى ما لا يوجب شيئا من ذلك
وان يكون اشتراك الفعلين في كونهما خطأ لا يقتضي اشتراكهما فيما يستحق عليهما ويعامل به فاعلهما
الا ترون ان الصغيرة تشارك الكبيرة في القبح فلا يدل ذلك على تساويهما فيما يعامل به فاعلهما والزنا
والكفر مشتركان في القبح ولا يجب تساويهما في سائر الاحكام واذا جاز اشتراك الشيئين في القبح
مع اختلافهما فيما يستحق عليهما لم يمتنع ان يكون الحق في احد ما قاله القوم وما عداه خطأ ولا يجب
مساواة ذلك الخطأ لما يوجب من الخطأ البراءة واللعن وحمل السلاح والحرب ثم يقال لهم اليس الصحابة
قد اختلفت قبل العقد لابي بكر حتى قالت الانصار منا امير ومنكم امير فاذا اعترف قوله من سعد ولا بد من
الاعتراف به فيقال لهم اليس الذين دعوا الى ذلك مخطئين لخلافهم الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه
والنص على ان الائمة من قريش فلا بد من الاعتراف بخطائهم فيقال لهم افتقولون انهم كانوا فساقا
ضلالا يستحقون اللعن والبراءة والحرب فان قالوا نعم لزمهم تفسيق الانصار بعينهم والبراءة منهم
وهذا اقبح مما عابوه على من يرمونه بالرفض فان قالوا انهم لم يصروا واعلى ذلك بل رجعوا الى الحق
فلم يستحقوا تفسيقا ولا براءة قيل لهم كلامنا عليهم قبل التسليم وسماع الخبر وعلى ما قضيتم به يجب ان
يكونوا في تلك الحال فساقا يستحقون البراءة واللعن والعداوة وقطع الولاية والتفسيق وبعد فما الذي
احوج فيهم ان فيهم من لم يرجع بعد سماع الخبر واقام على الامر غضبا ... سعد بن عبادة الذي يجب ... وان

فلولا أن الأنصار لم تستحق ما دفعت إليه وإن كان الحق في خلافهم لما استحقت اللعن والبراءة قيل لهم
إنما منعنا من أن يكون الحق في جميع ما قالته الصحابة من أحكام الإمامة ذكرتموها دون ما عداه وإن يكون من
خالفه لا يستحق شيئاً مما ذكرتم ويمكن أيضاً على هذا الوجه في جميع ما اختلفت فيه الصحابة ما الحق فيه
في واحد كاختلافهم في مسائل الزكاة وهل يستحق القتال وغير ذلك من المسائل ويقال لهم إذا كان من
تأدى الحق في هذه المسائل من الفعل بعد أخطأ أن يكون في تلك الحال فاسقاً مستحقاً لقطع الولاية ملعونا
مستحقاً للمحاربة ويحكوا أيضاً عن بعضهم في الحامل المعترفة بالزنا الرجم حتى قال له أمير المؤمنين عليه السلام
إن كان لك سبيل عليها فلا سبيل لك على ما في بطنها فيقال لهم أتقولون إذا كان قد أخطأ أنه مستحق
للعن والبراءة والتفسيق فإن قالوا نعم قيل لهم إن جوزوا ذلك وخطؤوا الخطأ الواقع منهم إلا يقتضي تفسيقاً ولا
براءة فيقال لهم في المجتهد من خالفه فإن قالوا إن الخطأ الذي لم يقم الدلالة على أنه فسق يجوز أن يكون
صغيراً وأن يكون لصاحبه مستحقاً لقطع الولاية واللعن والبراءة أتقولون في الصحابة مثل ذلك قلنا
وكذا يجب أن يقال ولو سلمنا من إجماعكم تفسيقهم والرجوع عن ولايتهم باختلافهم في مسائل الأحكام
وإعلماً لكم إن ذلك لا يجب في كل خطأ ومعصية وليس هذا مما يوجب إنه يجوز كون خطائهم في حوادث
الشرع كبائر من حيث لا يعلم لجوزنا كل الحد عليهم أن يكونوا مستحقين بكبائرهم لما يوجب لهما قطع الولاية و
يستحق به البراءة واللعن غير أن يجوز ذلك عليهم في حوادث الشرع ولا يوجب الإقدام على قطع ولايتهم
وإسقاط تعظيمهم كما أنه يجوز الكبائر عليهم لا يوجب ذلك وإنما يوجبه يقين وقوع الكبائر منهم وفي
تواصينا في كون الحق في بعض المسائل واحداً من غير أن ينفي أن يكون خطائهم في حوادث الشرع كبائر
من حيث الإجماع والطريقة الأولى أمر على النظر وأما إذا ما استعملنا هذا الكلام الذي بيناه الزام
المخالفين لنا في خطأ المطالبات بكونه موجباً للبراءة بين الكبير والصغير الذي هو مذهبهم دون غيرهما
فكأنا قلنا لهم ما الزمتمونا إياه لا يلزمنا على مذاهبكم في أن الصغائر تقع محبطة من غير أن يستحق بها
الذم وقطع الولاية ولو أردنا أن نجيب بما يجري على أصولنا ومذاهبنا فالصحيح أن نستقصي ما يجب
هو من أصلنا ولو أردنا الصحيح من هذه المسألة أن الحق في واحد من هذه المسائل المذكورة ومن
كان عليه ومضيفاً إليه من جملة الصحابة كانوا أقل عدداً وأضعف قوة وبطشاً ممن كان على خلافه
مما هو خطأ وإنما لم يظهروا النكير عليهم والبراءة منهم تقية وخوفاً ونكولاً وضعفاً وإنما يعلمهم بولاية
بعضهم لبعض مع المخالفة في المذاهب وإن ذلك يدل على التصويب فليس على ما ظنوه وذلك أنه

بيان ٢

بيان ٢

أمامه

لم يول احدا منهم ولا ابا الاشعري ولا شريحا ولا زيدا ولا غيرهما الا على ان يحكموا بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله

وما اجمع عليه المسلمون ولا يتجاوزوا الحق في الحوادث ولا يتعدوه واذا ولاهم بهذا الشرط لم يمكن ان يقال انه سوغ — الولاية م

له الحكم بخلاف مذهبه لانهم لا يتمكنون من ان يقولوا انه نص له على شيء مما يخالفه فيه واباحه الحكم فيه

بخلاف رأيه وجملة ما قلناه انه ليس لاحد ان يقلد حاكما على ان يحكم بمذهب غيره ومن يقلد حاكما على ان

يحكم بالكتاب والسنة والاجماع فلم يول [illegible] بهذا الا على هذا الشرط والصحيح ان امير المؤمنين عليه السلام انما — هذا م

ولى شريحا الا تقية واستصلاحا وسياسة ولم [illegible] التلبيسات [illegible] فاما ما يقولونه من تجويز القياس واحالة

بعضهم على بعض بما [illegible] فقد بينا في تجويز القياس ما لا يعلمونه وكيف يسوغون على — القياس

جهة التصويب [illegible] ونحن نعلم ان بعضهم قد رد على بعض في خطائه ونبه [illegible] من القيام على امر

وهذا غاية النكير وان ادعوا انهم سوغوا من حيث لم يقصروا [illegible] ببطلان الاحكام المخالفة لهم [illegible] التي

بتسويغ وسنتكلم عليه بعينه [illegible] وما نعرف احدا منهم ارشد في القياس الى من يخالفه فيه ولا يقلد — ايضا م

على ان يعينوا لهم [illegible] ذلك انهم كانوا يحيلون بالقياس في الجملة على اهل العلم والقائلين بالحق والتفصيل

غير معلوم في الجملة فاما التزامهم لنا ان ينقض بعضهم على بعض حكما ويجريه لنفسه فيما حكم به ورجع — الواحد م

عنه فغير واجب لان اقرار الحكم ورد [illegible] بالامساك عن نقضه لا يوجب كونه صوابا الا ترى

انا نقر اهل الذمة على [illegible] الفاسدة وما [illegible] ونقتصر في انكاره على اظهار — قدم

للخلاف مع انا لا نرى [illegible] باقرار حكم من الاحكام مع النهي عنه مما

[illegible] ابتداء [illegible] اهل الحكم ابتداء [illegible] وروده

باقرار بعد وقوعه ان كان [illegible] في [illegible] التي لم ينقض ابن

مسعود فنقض امير المؤمنين عليه السلام حكمه وقال في اي كتاب وجدت ذلك او في اي سنة وبعد ادعى — بطل م

من ادعى ان [illegible] لم ينقض حكم من خالفه على العموم والقول في نقض الواحد منهم على نفسه يجري على

الوجه الذي ذكرناه فاما [illegible] بان القطاع في الدماء والفروج والاموال لا يكون الا كبيرا [illegible] الباطل — فظاهر

لانا نعلم انه [illegible] لا يكون الا كبيرا ولم يكن كبيرا في بعض المواضع ومع بعض [illegible]

ان يكون كذلك في كل حال [illegible] احدا ولا يرون انه [illegible] في اراقة دم [illegible] ويكون — كلام — رجلان

[illegible] غير كبير واذا جاز ذلك لم يمتنع ان [illegible] ايضا [illegible] يكون من

احدهما كبيرا ولا يكون من احدهما كذلك [illegible] الصحابة وكان الحق في واحد من الاقوال

مثل اختلافهم في مانع الزكوة وهل يغنمون القتال واختلافهم في الامامة يوم السقيفة ونقل الهم عن ان
يكون تخطاهم كثيرا لانهم مخالفون للنصوص وما الحق فيه في واحد ويجب ان يكونوا بمنزلة من ابتدا الخلاف
النصوص في غير ذلك وكل شي يعتذرون به ويفصلون عنه فيلوا بمثله على انهم يقولون ان خلاف
من خالف من الصحابة وهو مخطي عندهم صغيرة ولا يلزمهم ان يكون فعل كل صغيرة ولا اذا حملوا ابا بكر القتال ما ان يحكموا بكفره
من خالف النبي عليه السلام فاما ما تعلقوا به من الناس من خبر معاذ فلا دلالة لهم فيه لان ذلك انه خبر واحد ومثله لا
يثبت الاصول بل لو ثبتت باخبار الاحاد لم يجز تثبيتها بمثل خبر معاذ لان رواته مجهولون وقيل رواه
جماعة من اصحاب معاذ ولم يذكروا على ان روايته وردت مختلفة فجاء في بعضها انه لما قال اجتهد
قال النبي عليه السلام لا اكتب الى اكتب الى وهذا يوجب ان يكون الامر في ما لا يوجد في الكتاب
والسنة موقوفا على ما يكتب اليه لا على اجتهاده فان قالوا الدليل على صحة روايته تلقي الامة له
بعضهم بالقبول ليستدلوا على ذلك الا خبر معاذ وما خبر معاذ اقوى منه فيجب من ذلك صحة
الخبر قلنا اما تلقي الامة له بالقبول فغير معلوم وقد بينا ان قبول الامة لا من اهل الاخبار كقبولهم الحس
الذكر وما يجري مجراه مما لا يقطع به ولا يعلم صحته فاما ادعاؤهم ثبوت علمهم بالقياس وانه يجب ان
يكون لهذا الخبر لانه لا غيره فبنا على ما لم يثبت ولا يثبت وقد بينا بطلان ما ظنوه دليلا على اجماعهم
على ذلك ولو سلم لهم على ما فيه لجاز ان يكونوا اجمعوا لبعض ما في الكتاب او لخبر اخر على انهم قد
اجمعوا في تصحيح الخبر على ما اذا صح لم يصح الخبر ولم يكن دلالة على المسألة لانا اذا علمنا اجماعهم
على القول بالقياس والاجتهاد فاي فقر بنا الى تامل خبر معاذ وكيف نستدل به على ما قد علمناه بغيره
فان قالوا نعلم باجماعهم صحة الخبر ثم نصحح الخبر دليلا كما ان اجماعهم دليل ويكون المستدل مخيرا في الاستدلال
قلنا ليس نعلم باجماعهم صحة الخبر الا بعد ان نعلم انهم اجمعوا على القياس والاجتهاد وعلمنا بذلك يخرج
الخبر من ان يكون دلالة ولو كان يمكن ما ذكروه لجاز ان نعلم اجماعهم على صحة الخبر من غير ان نعلم اجماعهم
على القول بالقياس وذلك لا يصح ثم اذا تجاوزنا عن ذلك لم نخرج من الكلام في اصل الخبر لم يكن فيه دلالة
لهم لانه قال اجتهد رايي ولم يقل في ماذا ولا ينكر ان يكون معناه اني اجتهد رايي حتى اجد حكم الله تعالى في
الحادثة من الكتاب والسنة اذا كان في احكامها ما فيه ما لا يتوصل اليه الا بالاجتهاد ولا يوجد في ظواهر
النصوص واذا كان ان الحاق الفروع بالاصول في الحكم لمشابهته يجمعها القياس هو الاجتهاد الذي عناه
في الخبر مما لا دليل عليه ولا سبيل الى تصحيحه فان قالوا اما يجتهد في دليل النص من كتاب او سنة فهو

المعلومة المقطوع على صحتها على ان الاصول لم

ولان الصحابة اذا ثبت انهم عملوا بالقياس والاجتهاد فلا بد في ذلك من نص ولا نص صح

موجود فيها وقوله فان لم تجد يجب ان يحمل على عمومه وعلى انه لم يجد على كل واحد واذا حمل على ذلك فليس
بعده الا الرجوع الى القياس الذي قلناه ليس يجب حمل الكلام على عمومه عندنا وقد بينا في الكلام في الوعيد و
في غيره انه ليس في سائر الفاظ اللغة ما له ظاهر يقتضي العموم ومتى حمل على الخصوص كان مجازا وبعد فانهم
لا يقولون بذلك لان القياس والاجتهاد عندهم من المفهوم من الكتاب والسنة وما يدل لا انه جولية فكيف
يصح حمل قوله فان لم تجد على العموم وهذا يقتضي انهم قالوا لو لم تجد في سنة النبي بالخصوص وكيف عادوا قلنا
فبعد فان جعلنا ثبات القياس بمثل خبر معاذ فان من نفاه يروي ما هو اقوى منه واوضح لفظا وذلك
ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم
يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام والروايات التي يرويها مخالفونا في هذا كثيرة
ومن تتبعها وجدها فاما ما يرويه الامامية فمما لا يحصى كثرة فاما خبر ابن مسعود الذي ذكروه فالكلام
عليه كالكلام على خبر معاذ بعينه فاما كتاب عمر الى ابي موسى الاشعري وقوله اعرف الاشباه والنظائر
وقس الامور برايك فانه اضعف في باب الرواية من خبر معاذ وابعد من ان يتعلق به في هذا الباب على
انه اذا سلم لم يكن فيه دلالة على ذلك لان القياس الذي دعاه اليه هو الحاق الشيء بشبهه ولهذا قال اعرف
الاشباه والنظائر والمقايسة الموجبة للقياس وحمل الشيء على نظيره انما هي المشاركة في امر مخصوص
به تعلق الحكم ومن عرف ذلك وحصله وجب عليه الجمع بين الاصل والفرع على الاصل وهذا المعنى
لا يشار جوز فيه ولكن لا سبيل الى معرفته ولو امكن فيه ما يدعونه من الظن لم يكن في الخبر ايضا
دلالة لانه ليس فيه الامر بقياس الفرع على الاصل اذا شاركه في معنى يغلب على الظن انه علة الحكم
والمخالفون يقولون ان الامر ليس بمتناول للخبر ولا يتناول ما شبه يوجب التساوي في الحكم انما يتناول التساوي
بين الشيئين والاشتباه فيهما فان قالوا هاهنا اشتباه مظنون قلنا اليس في الخبر ما يدل على ما نظنه مشتبها
بل قال اعرف الاشباه والنظائر وذلك يقتضي حصول العلم بالاشتباه لان المعرفة هي العلم على ان الامر
الذي يقع فيه التشابه في الحكم غير مذكور في الخبر فان جاز لهم ان يحملوا على المشابهة في المعاني
التي يدعيها القايسون كان لمخالفيهم البرهان الشرعي في الخرجات للخصوم فاذا ادعوا انه اراد المشابهة في
اطلاق الاسم واشتمال اللفظ فيكون ذلك ذلك دعاء منه الى القول بحمل اللفظ على كل ما يجمعه من المسمى
لتساويهما في تناول اللفظ كانه قال اذا قال السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واعلم ان كل سارق يقع
هذا الاسم عليه وشارك سائر السراق في تناول اللفظ وجب التسوية بين الجميع في الحكم الا ان يقوم

قوله م
على امتي م
انا نتعبد بالقياس م
لهم ص
لهم م
بمثابة الحجج

دلالته فاما ما تعلقوا به من الاية فالكلام عليه ان نقول لهم ما انكرتم ان يكون لفظة الاعتبار لا يستفاد منه الحكم بالقياس وانما يستفاد به الايقاظ والتدبر والتفكر وذلك هو المفهوم من ظاهره واطلاقه لانه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي انه معتبر كما يقال فيمن يتفكر في معاده ويتدبر امر منقلبه ويتعظ بذلك انه معتبر وكثير الاعتبار وقد يتقدم بعض الناس في العلوم واثبات الاحكام من طريق القياس ويقل تفكره في معاده وتدبره فيقال انه غير معتبر او هو قليل الاعتبار وقد يستوي في المعرفة بحال الشيء واثبات حكمه نفسان فيوصف احدهما بالاعتبار دون الاخر على المعنى الذي ذكرناه ولهذا يقولون عند الامر العظيم ان في هذا لعبرة وقال الله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة وما روي عن ابن عباس خبر واحد لا يثبت بمثله اللغة ثم لو صح لكان محمولا على المجاز بشهادة الاستعمال الذي ذكرنا على انا لو سلمنا جواز استعمال الاعتبار لم يكن في الاية دلالة الا على ما ذكر فيها من امر الكفار وظنهم ان حصونهم تمنعهم من الله تعالى وما وقع بهم فكانه تعالى قال فاعتبروا بذلك يا اولي الابصار وليس يليق هذا الموضع بالقياس في الاحكام الشرعية لانه تعالى لو صرح عقيب ما ذكر من حال الكفار بان قال فقيسوا في الاحكام الشرعية ولحقكم وكان الكلام لغوا لا فائدة فيه ولا يليق بعضه ببعض فثبت ان المراد الايقاظ والتفكر على انه يمكن ان يقال لهم على تسليم تناول اللفظ للقياس باطلاقه ما انكرتم ان المستعمل نحو الاية بان نقيس الفروع على الاصول في انا لا نثبت لها الاحكام الا بالنصوص لان هذا ايضا قياس فقد ساويناكم في التعلق بالاية فمن اين لكم ان القياس الذي تتناوله الاية هو ما تذكرونه دون ما ذكرناه [illegible] قياس على الحقيقة وليس يمكنهم ان يقولوا نجمع بين الامرين لانهما يتنافيان والجمع بينهما لا يصح ولا لهم ايضا ان يقولوا ان قولنا اولى من حيث كان فيه اثبات الاحكام وقولكم فيه نفي لها وذلك لان الترجيح بما ذكرتم انما يصح متى ثبت كلا وجهي القياس فيصح الترجيح والتغيير فاما الخلاف فيهما [illegible] طريقة الترجيح ويقال لهم نحمل الاية على الوجه الثاني اذا كان [illegible] بالاية على ان المشاركة في السبب والعلة تقتضي المشاركة في الذكر وهو ان يكون كل من فعل مثل فعل الذين اخبر الله تعالى عنهم في الاية فانه يحل به مثل ما حل بهم فان قالوا [illegible] المذكورين في الضلالة والمعصية [illegible] ان يقال لهم في الحوادث الشرعية حكم لكنه ما [illegible] ولم نكلف معرفتها ولا حكم فيها جملة فكل ذلك تجاوز لا مانع منه فاما

وابهام

ما وقع م

في فعلهم م

فتلقتهم بهذه الطريقة على الوجه الثاني الذي ذكروه واعتقدوا انهم قد تحرزوا به من الطعن الذي يرد
عليهم في الوجه الاول فيجري في الضعف مجرى الاول وذلك انه مبني على انه لا نص يدل بظاهره ولا
دليل على احكام الحوادث فيجب لذلك الرجوع الى القياس فيها دون ما طريقه حفظ القياد لانا قد
بينا ان جميع ما اختلفت فيه الصحابة من الاحكام له وجوه في النصوص وان ما لا يقف على جهة بعينه يمكن
في م — ان يكون له وجه وان القطع على انتفاء مثل ذلك لا يمكن بما يستغني عن اعادته على ان اكثر ما في هذا الباب
وانه لابد فيها م — ان يكون جميع الحوادث التي علمنا طلبهم فيها الاحكام من جهة الشرع لا يدخل حكم العقل فيها من حكم
شرعي ثم نقول انهم ما رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع الا الى النصوص وعلى من ادعى خلاف ذلك الحجة
فمن اين لكم ان جميع ما يحدث الى يوم القيمة هذا حاله وانه لابد ان يكون المرجع فيه الى الشرع ولا يجوز
ان يحكم فيه بحكم العقل الا اذا كانت الحوادث التي ابتليت بها الصحابة لها مخرج في الشريعة وجب ذلك
في كل حادثة فعلى هذا الامر وتحكم على انه قد روي عن بعضهم ما يقتضي انه رجع الى حكم العقل
في مسئلة الحرام وهو مسروق لانه جعل مسئلة الحرام يمينا لتحريم قصعة من ثريد مما يعلم ويعلم
بالعقل اباحته ويقال لهم فيما تعلقوا به من [illegible] الاجتهاد في القبلة ان ذلك ان دل فانما يدل
بدا م — على جواز التعبد بالاجتهاد في الشرعيات فاما ان يكون طريقا لاثبات العبادة به فواضح البطلان لان
من م — مع [illegible] ذلك لابد له ان يتبين سائر حوادث الشرع في جواز استعمال الاجتهاد فيها على القبلة وذلك
منه قياس وهذا الكلام انما هو في اثبات القياس هل وردت العبادة به ام لا فكيف يستدل بصحته
ولمن نفى القياس ان يقول الذي يجب ان نثبت حكم القبلة بالاجتهاد لورود النص واقف عنده في
الحوادث وهذا بمنزلة ان ترد العبادة بالجنب [illegible] فيقيس قياسا عليها وجوب الغسل [illegible] انه ممنوع من
ذلك الا ان نتعبد بالقياس وكذا لمن قاس على القبلة غيرها ممنوع من قياسه والمثبت ورود
العبادة بالقياس على ان الحكم عند الغيبة ثابت بالنص في الجملة لان المكلف قد الزم ان يصلي الى جهة
[illegible] اذا كان الحكم الشرعي ثابتا في الجملة لم يكف المكلف في امكان العمل بالجملة وصار انه يجتهد
حتى يمكنه العمل [illegible] في الجملة فالاجتهاد منه ليس يتوصل به الى اثبات الحكم الشرعي وانما
بدء م — يصل الى تعيين الحكم المجمل الذي ورد به النص وتفصيله وهو وجه [illegible] انه يرد النص في الارز انه فيه
ضرب من ضروب الربا [illegible] يكون هنا الطريق الى الاجتهاد في اثباته فيتوصل
على م — المكلف الى تعيين ذلك الربا وتفصيله لا [illegible] النص المجمل وهذا ما [illegible] المتعلق بهذه

الطريقة التي لها الجتهد يتحرى القبلة في القبلة لما ثبت بالنص حكم لا سبيل الى معرفته الا بالاجتهاد
فاذا اعترف بذلك قيل له فيثبت في الفرع انه لابد فيه من حكم لا يمكن معرفته الا بالاجتهاد حتى
يتساوى الامران ولا سبيل لك الى ذلك وقد علمت ان في نفاة القياس من يقول ان حكم الفرع معلوم
عقلا وفيهم من يقول انه معلوم بالنصوص اما بظواهرها او بادلتها وبعد فليس يثبت القياس بان
يتعلق بالقبلة في اثبات الحكم للفرع قياسا على الاصل لما تحدثنا في القياس اذا تعلق بها في حمل
الفرع على الاصل فيما انه لا يثبت له حكم الا بالنص ومتى تقدم لما جمع بين الامرين امتنع لنا فيهما
ومتى قيل له الاثبات لمدح وادخل في الفائدة قال هذا انما يصح فيما قد ثبت وصح لا فيما الكلام فيه
واقع وهذه الجملة التي ذكرناها في الكلام على من تعلق بالقبلة يبطل ايضا تحكيما انهم ربما تعلقوا به
من امر الصيد والنفقات وارش الجنايات الى سائر ما يجري هذا المجرى لان ذلك التكلم انما يدل على
جواز التعبد بالاجتهاد والقياس ولا يصح اعتماده في اثباته على انه لا شيء من ذلك الا وللرجوع فيه
الى عادة معروفة وطريقة معلومة اما على الجملة او على التفصيل وليس هو من القياس الذي ينكر في
الشريعة بسبيل في الجمع بين الامرين بالظن فاما تعلقهم بخبر الخثعمية وخبر قبلة الصائم والذي ولد
له غلام اسود فكل ذلك لا تعلق به لانه وارد من طريق الاحاد ومن يخبر بان يكون
كاذبا وكل اصل قطع عليه وتعبد فيه بالعلم اليقين دون الظن فان الرجوع في اثباته الى اخبار
الاحاد غير صحيح والقياس عندهم اصل معلوم ومقطوع على صحته فكيف يثبت بمثل هذه الاخبار
على ان في تنبيهه عليه السلام على علة الحكم لا يزيد في القوة على ان ينص عليها ولو نص عليها لم يجب
القياس بهذا القدر دون ان يدل على العبادة به فبين ذلك على انه عليه السلام منعه من القياس فكيف يجعل
ذلك دليلا على القياس ولانه انما مع التنبيه على العلة قد اثبت الحكم في الاصل والفرع معا وما
هذا حاله لا يدخل في القياس فيه على انه عليه السلام اجرى الحج مجرى الدين في وجوب القضاء
وكذلك ما نبه عليه في باب القبلة والمولود الاسود لم يذكر الا ما يجري مجراه وما العلة فيه
ظاهر نص او يجري ذلك طريقه فليس اذا كان الامر كذلك عن القطع على احد الوجهين بغير دليل على
ان اسم الدين يقع على الحج كوقوعه على المال واذا كان كذلك دخل في قوله من بعد وصية يوصي
بها او دين باب الكلام في الاجتهاد وما يتعلق به اعلم ان الاجتهاد وان كان عبارة عن
اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص وادلتها بل بطريقة الامارات والظنون فقد دخل في جملة ذلك

معروف م

بتنبيهه تعالى م

فالقياس الذي هو حمل الفروع على الاصول بعلة معينة كما دخل في جملتها الامارات لم تستغنيه كالاجتهاد
في القبلة وقيم المتلفات وقد بينا ان القياس الذي هو حمل الفروع على الاصول بعلة متعينة قد كان من
الجائز في العقل ان يتعبد الله تعالى به لكنه ما تعبد وورد لنا على ذلك وبسطنا الكلام فيه فاما الاجتهاد
الذي لا يتميز الامارات فيه وطريقه غلبة الظن كالقبلة وما شاكلها فعندنا ان الله تعالى قد تعبد بذلك
ودلنا على جوازه في العقل لان الله تعالى قد تعبد بالاجتهاد في القبلة وعلى كل مكلف بما يؤدي اجتهاده اليه
ونتعبد ايضا في اروش الجنايات وقيم المتلفات وجزاء الصيد على ذلك وكل مجتهد فيما جرى هذا
المجرى مصيب الا ترى ان من اداه اجتهاده الى امارات ظهرت له ان القبلة في جهة من الجهات لزمته
الصلوة الى تلك الجهة بعينها واذا ادى غيره اجتهاده الى ان القبلة في غيرها لزمته الصلوة الى ما غلب في
ظنه انه جهة القبلة وكل منهما مصيب وان اختلف التكليف وقد بينا بطلان قول من ادعى ان الصحابة
صوب بعضهم بعضا في مسائل القياس ولا شبهة في ان العبادة في الاحكام المختلفة انما يجوز فيما
طريقه العمل دون العلم وان الاصول المبنية على العلم من التوحيد والعدل والنبوة لا يجوز ان يكون
الحق فيها الا واحدا لان الله تعالى لا يجوز ان يكون جسما وغير جسم ومرئيا ولا مرئيا على وجهين مختلفين
وبالنسبة الى مكلفين متغايرين وقد يجوز ان يكون الشيء الواحد حراما على زيد وحلالا على عمرو وكما
يجوز ان يكون حلالا للشخص في وقت وحراما عليه في اخر وحلالا على وجه وحراما على اخر فمن جمع
بين اصول الدين وفروع الشرع في هذا الباب فقد ابعد وضل عن الصواب فان قيل افتجوزون
من طريق العقل ان يتعبد النبي صلى الله عليه وآله بالاجتهاد في بعض مسائل الشرع قلنا العقل لا يمنع
من ذلك اذا تعلقت به مصلحة فان قيل افتجوزون ان يكون في احكامه عليه السلام ما طريقه الاجتهاد قلنا
الصحيح في المنع من ذلك هو انا قد دللنا على ان القياس حمل الفروع على الاصول الشرعية مما لم يتعبد في م
به وكل من قال بان الامة لم تتعبد بذلك يقطع على ان النبي صلى الله عليه وآله ما تعبد به فالقول
بانه عليه السلام تعبد به دوننا خروج عن الاجماع وقد ادعى ابو علي الجبائي اجماع الامة على انه عليه السلام ما تعبد
بذلك فاما من يمنع من اجتهاده عليه السلام بذلك من جهة تحريم مخالفته على كل حال وانه لو كان فيما يحكم
به ما هو معلوم من جهة الاجتهاد لم ما حرمنا المخالفة على كل وجه فليس بشيء معتمد وذلك انه لو جاز
الاجتهاد عليه ان يفصل من ذلك بان يقول اليس يمنع ان تحرم مخالفته على كل حال وان كان في
اقواله ما هو عن اجتهاد كما ان الامة اذا اجمعت على قول من الاقوال من طريق الاجتهاد حرم خلافها

لم جاز ان يلزمنا اتباعه وان
كان قوله عن طريق غالب الظن
الحمد لله رب العالمين فصل

في صفة المفتي والمستفتي

من حيث اجتمعت وان كان اصل قولها اجتهادا واذا كان اجتهاده كالمنفصل من اتباعنا
اعلم ان في الناس من منع الاستفتاء وزعم ان العامي يجب ان يكون عالما باحكام فروع الحوادث وانما يفزع
المستفتي الى المفتي لينبهه على طريقة الاستدلال ويعتمد على انه يجوز المستفتي على المفتي الخطا فيمنع من قبول قوله
لانه لا يامن ان يكون مقدما على قبيح وربما قالوا لو جاز ان يقلده في الفروع جاز مثل ذلك في الاصول و
اقوى من ذلك ان يقولوا وقد علمنا ان العامي لا يجوز ان يقلد في اصول الدين كالتوحيد والعدل والنبوة
بل لا بد ان يكون بذلك عالما فمتى تمكن من العلم بهذه الاصول على كثرة الشبهات فيها لا بد من ان يكون
متمكنا من العلم باحكام الحوادث واذا تمكن من العلم بذلك لم يجز له التقليد والذي يدل على حسن تقليد
العامي للمفتي انه لا خلاف بين الامة قديما وحديثا في وجوب رجوع العامي الى المفتي وانه يلزمه قبول
قوله لانه غير متمكن من العلم باحكام الحوادث ومن خالف في ذلك كان خارقا للاجماع وليس يمكن المخالف
في ذلك دفع الاجماع على الرجوع الى الفتوى والارشاد اليها والاقرار عليها وانما يتناول هذا الرجوع
بما هو بعيد فيقول هو رجوع للتنبيه على النظر والاستدلال وهذا التاويل معلوم ضرورة خلافه وان
العامي لا يستفتي على وجه طلب التنبيه على النظر بل ليلتزم ولا فرق بين من ادعى مثله في الحكم وقد
الى ان الحاكم لا يلزمه الحكم حتى يتبين المحكوم عليه صحته وطريقة العلم به واما تجويزهم على المفتي الخطا
فليس بمانع من قبول قوله كما نقول كلنا في الشاهد ومن يجري مجراهما وقيام الحجة بالاستفتاء
يؤمنه من ان يقدم على قبيح واما حمل الاصول على الفروع في جواز التقليد فغير صحيح لان تقليد المستفتي
للمفتي انما جاز لان له طريقا الى العلم بحسن ذلك ووجوبه وانما يكون له الى طريق العلم بالاصول فـ
لو لم يكن عالما بها لما جاز ان يعلم حسن هذا التقليد والتقليد في الاصول غير مستند الى طريقة علم
تقدمت تؤمن بها من الاقدام على القبيح ~~والتقليد في الاصول غير مستند الى طريقة~~ كما استند التقليد
في الفروع الى ذلك فاما قولهم اذا امكن ان يعلم الاصول وهي اغمض فلا بد من ان يكون متمكنا من العلم
باحكام الفروع فغلط لان العلم بالاصول من التوحيد والعدل وما الحق بها يمكن ان يعلم على جهة الجملة
من غير توسع ولهذا انما طول المتكلمون في ذلك طلبا للتفريع والتدقيق والا فالعلم على سبيل
الجملة قريب جدا وانما يحتاج الى الفكر الطويل عند دخول الشبهة القادحة والعامي اذا اعترضته شبهة
لا يعلم قدحها الا بما هو معتقد له او علمه الا وهو متمكن من حلها ومعرفة ما يبطلها وان كان غير متمكن
من ذلك لقصور فطنته [illegible] لا يعلم قدح الشبهة فيما اعتقده ولا يؤثر في حاله وجوابات الجميع

ذلك في المعنى وبين
من ادعى م

جازم

الطرق م

التي لا تحصى ولا تنضبط لا يكفي فيها العلم بالجملة ولا بد في كل مسألة منها من علم يخصها فالعامي يتمكن
ان يتمكن من العلم بتفصيل احكام كل الحوادث التي حدثت وتحدث ومن حيث يتمكن من العلم في الاصول
على طريق الجملة وقد فرقنا بين هاتين المسألتين في مواضع من كتبنا وهذا قدر كاف ههنا واذا
ثبت حسن الفتيا والاستفتاء فالذي يجب ان يكون عليه المفتي هو ان يعلم الاصول كلها على سبيل التفصيل
ويهتدي الى حل كل شبهة تعترض في شيء منها ويكون ايضا عالما بطريقة استخراج الاحكام من الكتاب
والسنة عالما من اللغة والعربية بما يحتاج اليه في ذلك حتى يكون متمكنا من ان يفتي في كل مسألة
لحادثة تعترضه او اكثر ذلك ويكون مع هذه العلوم ورعا دينا اصيلا عن الامر بها حتى يحسن تقليده و
السكون الى فتواه ولما نحن وليس القياس عندنا في الشريعة مما تعبدنا به فلسنا نشترط ان يكون عالما
بعلته ووجوه الاجتهادات كما يشترط اصحاب القياس في المفتي ومن شرط المفتي اذا سئل عن مسئلة ان يجيب عنها
ان كان عالما بالجواب وان لم يكن عنده علم لا يحل له ما هو حتى يرجع الى غيره فيها وللعامي طريق الى معرفة
صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه
ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتوى بان
يقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم علم بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم
شيئا من التجارة والصياغة وكذا العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب ولا شبهة في ان هذه الصفات
اذا كانت ليست عند المستفتي الا لعالم واحد في البلد لزمه استفتاؤه تعينا وان كانت لجماعة هم
فيها متساوون كان مخيرا وان كان بعضهم اعلم من بعض او اورع وادين فقد
اختلفوا فمنهم من جعله مخيرا ومنهم من اوجب ان يستفتي المقدم في العلم والدين وهو اولى لان
الثقة ههنا اقرب واوكد والاصول كلها بذلك شاهدة وكما يجب على المفتي ان يفتي بما يقطع عليه
ثقة وان يتوقف عن الايجاب كذلك يجب عليه اذا تساوى عنده امران ان يفتي بالتخيير فيهما وقد
شنع قوم عن تجويز التخيير من اعتدال الاحكام عند الحاكم وقالوا لا بد من عزيمة وترجيح وليس الامر
على ما ظنوا لانه لا مانع من تساوي حكمين عند العالم حتى لا يكون لاحدهما على الاخر مزية وفي
الشرع لذلك شواهد لا تحصى لان من طولب برد وديعة عنده هو مخير في دفعها باي يديه شاء
واجب ان عليه هو التخيير اذ لا مزية لاحدهما على صاحبه ومن شرع احد تحت في كفارة اليمين بين ثلث كل
منهن واجبة على التخيير من غير مزية لاحدها على الاخر لا مانع من ان تنزل حادثة

لا توجد في ادلة الكتاب والسنة المقطوع بها واجماع اهل الحق منها حكم فيكون العقل مستويا فيما بين
الامرين لا مزية لاحدهما على الاخر فيصلان على جهة التخيير وهذا كان اصحابنا يقولون في مسائل الاجتهاد
فهو ايضا جائز ان يقولوه فيما يثبت من الاحكام بالادلة القاطعة على نحو المثال الذي ذكرناه ومن امثلة
ان يختلف اهل الحق في حكم حادثة تنزل على وجهين وعند التامل والبحث لا يوجد في الادلة ما يرجح
احد الوجهين على صاحبه فيكون العالم مخيرا فيهما في نفسه وفيما يفتي به غيره فان قال كيف قولكم
في العامي اذا افتاه بعض علمائكم بان الطلاق الثلث يقع منه واحدة وافتاه عالم اخر بانه لا يقع
شي او افتاه احدهما بالعمل المشهور على رؤية الاهلة وافتاه الاخر بالعدد قلنا الاولى ان يكون
هذا المستفتي مخيرا بين الامرين لانه لا طريق له الى العلم بالحق منهما وليس بجويزه ان يكون احد المذهبين
خطا والاخر صوابا يقتضي قبح القبول من المفتي لانه غير ممتنع ان يكون ذلك خطا من المفتي وصوابا
من المستفتي لان المفتي له طريق الى العلم بصفة الفعل في حسن او قبح والمستفتي لا يتمكن من ذلك وليس
تجويز المستفتي ان يكون المفتي مخطيا فيما افتاه به لدخول شبهة عليه باكثر من تجويزه لذلك لا يمنع
وجوب قبوله منه فكذلك الاول باب الكلام في الحظر والاباحة اعلم ان حد المباح ما يقتضي
اثباتا او نفيا وتعلقا بالغير فالاثبات هو حسنه والنفي هو ان لا مدح فيه ولا ذم ولا ضرر والتعلق
هو ان يعلم المكلف او يدل على ذلك من حاله وبمجموع ما ذكرناه ينفصل من وجوه الافعال الباقية
لانه بكونه حسنا ينفصل من القبيح ومما ليس بحسن ولا قبيح وبكونه لا ضرر فيه ولا مدح ولا ذم
ينفصل من الواجب والندب وبالتعلق ينفصل من الحسن الذي يقع من الله ولا صفة له زائدة على حسنه
كاستيفاء العقاب لانه تعالى لا يجوز ان يعلم ولا يدل ومن افعال البهائم ومن جرى مجراها وان اسقطت
في هذا الحد عند ذكر النفي الضرر والذم واقتصرت على نفي المدح كفى فانه بنفي المدح يبين من
الندب والواجب ولا يحتاج ان يبين منها ايضا بنفي الضرر والذم وهو ايضا بان ينفي الضرر عنه
والذم عن القبيح فيكسبه فخاما ثبته منه كونه حسنا وقد حد بعض من يشار اليه في اصول الفقه
بنفي الضرر والمدح والذم في فعل المباح وان لا يفعل وهو بعينه في الامرين وهذا غير صحيح لانه
يقتضي ان استيفاء العقاب في الاخرة ليس له صفة المباح [illegible] يطلق عليه الاسم ويقتضي ايضا
ان يكون استيفاء الضرر الذي غير مباح لان العقاب [illegible] لا يستحق المدح بان لا يستوفيه
فان قال من راعى ما ذكرناه في الفعل وان لا يفعل [illegible] لا يستحق في العقاب [illegible] مدح

فيه

ان يعتقد بالخطاء متى ما اذا كان تجويزه صح

من الندب صح

الحسن

على كل حال وانما المدح في اسقاط ذلك وقد لا يستوفي ولا يسقط فلا يمدح قلنا اذا نفينا المدح نفينا بحسـ م
سقطنا في ان لا يستعمل ان يتم الحال ان لا يستعمل كلها كما ان هذا النفي احوال الفعل كلها وانما كان في بعض
لا احوال المدح ثابتا بطل الحدود من لم يستوف العقاب والعفو انظارا او امهالا وان لم يسقط
ذلك يستحق المدح لا محالة وان كان ذلك دون المدح على الاسقاط وهذا ممدوح قويا بانه حليم من حيث
لا يعاجل بالعقاب وان لم يسقط فاذا قيل قد لا يعاجل العقاب ولا يستوفي الدين من لا يستحق
المدح لانه لم يقصد الاحسان ويكفي في انتقاض الحد ان نجد المدح حاصلا في حال من الاحوال الذي لا يستعمل
فاما الحد المحظور هو القبيح الذي قد اعلم المكلف او دل على ذلك من حاله لانه بما ذكرناه يتبين كل من
ملتبس به وقد اختلف الناس فيما يصح الانتفاع به ولا ضرر على احد فيه فمنهم من ذهب الى انه على
الحظر ومنهم من ذهب الى انه مباح ومنهم من وقف بين الامرين واختلف من ذهب الى الحظر فبعضهم
ذهب الى انه ما لا يقوم البدن ولا يتم العيش الا معه على الاباحة وما عداه على الحظر ومنهم من
سوى بين الكل في الحظر وقال الاخرون بالوقف وجوزوا كل واحد من الامرين يعني الحظر والاباحة
ولا خلاف بين هذه الفرقة وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا
في التعليل فمن قال بالحظر لانه اقدام على قبيح مقطوع عليه ومن يقول بالوقف انما كف
لانه لا يامن ان يكون مقدما على محظور قبيح والصحيح قول من ذهب بما ذكرناه صفته من الفعل الى انه في
العقل على الاباحة والذي يدل على صحته انا نعلم ما فيه نفع خالص من مضرة عاجلة او اجلة صفة
المباح وانه يحسن الاقدام عليه كالعلم بان ما فيه ضرر خالص عن كل منفعة قبيح محظور الاقدام عليه
والعلم بما ذكرناه ضروري كالعلم بقبح ما له صفة الظلم وحسن ما له صفة الاحسان والانعام فاذا قيل
كيف تدعون العلم الضروري فيما خالفكم فيه من ذهب الى الحظر قلنا لم يخالفونا في الموضع الذي
ذكرناه وانما اعتقدوا ان في الاقدام على ما ذكرناه مضرة فلم يخلوا بالصفة التي يتبعها العلم
بالاباحة وكذلك من توقف لم يخل بصفة العلم لانه يعتقد انه لا يامن المضرة في الفعل ويبين
ما ذكرناه انه لا بد في كل نوع من احكام الافعال من اصل ضروري في العقل الا ترى ان ما له صفة
الظلم لا بد من قبحه في العقل وما له صفة الانصاف وشكر النعمة لا بد من وجوبه وكذلك لا بد
ان يكون في العقل اصل الاباحة ما له صفة مخصوصة من الافعال ولا شيء يمكن ذكره في ذلك
الا ما اشرنا اليه من المنفعة الخالصة ولم يبق الا ان نفيد المراد لو على انه لا مضرة فيما ذكرناه من الفعل

منه لك الاحسان ووجه النهوة بين
قلنا وقد يسقط العقاب والذم
ايضا من لا يستحق المدح لانه لم
يقصده م

الآية م

كف م

بالوجه م

قبح م

العلم م

[illegible]

فضيه الخلاف قلنا المضرة على ضربين عاجلة واجلة فالعاجلة يعلم فقدها لفقد طرق العلم بها والظن لها
فللعلم ادلة وطرق وللظن ايضا امارات وطرق فاذا افتقد كل وجوه العلم والظن ايضا قطع على انتفاء المضرة
العاجلة ولولا صحة هذه الطريقة لم يعلم انتفاء المضرة عن تصرفنا ومجاولتنا وكثير من افعالنا ويجري
المضرة في الفعل من غير امارة عليه مجرى ظن اصحاب السوداء واما المضرة الاجلة فهي العقاب وانما يعلم
انتفاء ذلك لفقد السمع الذي يجب ان يرد به لو كان ثابتا لان السمع لا بد ان يعلمنا ما علينا من الخطيه المضار م
التي هي العقاب الذي يقتضيه قبح الفعل واذا افتقدنا هذا الاعلام قطعنا على انتفاء المضرة الاجلة
ايضا فان قيل انتم ممن يعتبر في كون الفعل حسنا انتفاء وجوه القبح عنه فمن اين لكم انتفاء وجوه القبح عن تصرفكم
قلنا وجوه القبح معلومة فاذا لم يكن الفعل كذبا ولا ظلما ولا ارادة لقبيح ولا تكليفا لما لا يطاق الى غير ذلك
من وجوه القبح وعلم انه ليس بمفسدة لفقد اعلام الله تعالى لنا بذلك ودلالته عليه علم انتفاء وجوه القبح جميع ص
على ان هذا الضرب من التشكيك قائم في الاحسان وشكر المنعم فاذا كان لنا طريق الى العلم بانتفاء وجوه
القبح من ذلك فهو الطريق الى غيره دليل اخر ومما يدل على اصل المسئلة انا قد علمنا حسن التنفس في
الهواء ولا بد لحسن ذلك من علة ولا يجوز ان تكون علته الحاجة اليه لان ذلك يقتضي حسن كل شي يحتاج
اليه وليس هذا قولا لاحد فان قيل يحسن للحاجة وانتفاء وجوه القبح فذلك يعود الى ما قلناه ولا
يجوز ان يحسن ذلك لدفع مضرة من حيث كان الحي منا يستضر متى لم يتنفس لان هذه المضرة لا تخلو
من امرين احدهما ان يجعل مستمرا لكون الحي حيا مع هذه المضرة والاخر ان يكون استمرارها لا بمنع
هذه المضرة فان كان الاول فانما الدفع مضرة قد يفعل النفع وكل فعل حسن لاحدهما فانه يحسن ضرر
للاخر على انه قد يحسن التنفس في الهواء الزائد على ما تندفع به المضرة وما دام حسن لذلك الا لدافع
اصل التنفس وان كان الامر على الوجه الثاني فقد كان يجب ان لا يحسن الا عند الضرورة ومعلوم
الخلاف وكيف على من امكنه [illegible] بالنفس وتصرف
في ملك غيره من الهواء والالات [illegible] في التنفس لتقي
الجوع ولا [illegible] وهو ملك له تعالى جاز ان [illegible] نفسه ولا يتلف عن التنفس ص
ذلك وهو ملك له تعالى فما احد الامرين الا [illegible]
خلق الاجسام مختصة بالطعام [illegible]
منه لقصد ولا رجه يحسن [illegible]

لنفعه
لزمها على الاباحة والحظر فاحتيج لهذا الغرض وقد علم ان النفع لا يجوز على الاميه فلا يمكن القول بانه خلقها
ولا يجوز ان يكون خلقها لمضرة الغير لان الضرر اذا كان غير مستحق ولا نفع ولا دفع ضرر فيه فهو ظلم
والظلم قبيح لا يفعله تعالى وان كان مستحقا فالكلام في اول ما خلق ولا ما هنالك يستحق العقاب ولا
يجوز ان يكون ذلك النفع الذي يجري مجرى العوض لان ذلك يقتضي تقدم التكليف ولا يجوز ان يكون
للنفع [illegible] دفع الضرر لانه تعالى قادر على دفع المضار من دونه لانا الكلام على اول ما خلق ولا يجوز ان
يكون النفع فيه مع التكليف لانه يحسن ذلك بلا تكليف ولان ما يتعلق بالتكليف قد يتم من دون — العرض صح
خلق [illegible] الاراح فلم يبق بعد ذلك الا انه مخلوق لانتفاع الخلق ولا يكون كذلك الا وله ان ينتفعوا به
لان من [illegible] ما [illegible] متى قيل فيه انه محرم كله كان ذلك نقضا وخلقه ذلك لانتفاع فيكون — الخلق لا يستحق انه تعالى اراد منهم الانتفاع [illegible] صح
من [illegible] المباحات بل المعنى انه تعالى اراد انه لهم الانتفاع فالاباحة متعلقة بما خلقه من الاجسام
والاعراض دون فعل العبد لانه يجوز ان يخلقه لهذا الوجه ويخرج العبد ان ينتفع به [illegible]
ولا يخرج هو تعالى من ان يكون خلق لهذا الغرض ويمكن ان يعترض هذه الطريقة بان يقال [illegible]
[illegible] الذي هو وجه يجب الانتفاع بها عاجلا ليستحق الثواب بذلك
والمنافع [illegible] قيل هذا التكليف [illegible] يحسن خلق هذه المعاني في الاجسام من غير تكليف
قلنا لا [illegible] يحسن من دون تكليف مكلفه ما يعرض بايجاب تجنب ذلك المنافع العظيمة
الدائمة [illegible] من دون تكليفه [illegible] الدلالة ولن يجمعهما واذا قيل ان المنفعة التي [illegible]
اليها اجلة غير عاجلة فهي منفعة على سبيل المجاز وكثيرا هذا غلط فاحش لان المنفعة الدائمة
العظيمة وان تاخرت هي اعظم وانفع من العاجلة المنقطعة وهذا الذي [illegible] ان — من صح
[illegible] والعبارات الشائعة ليست [illegible] على الحقيقة ومتى قيل لو كان انما [illegible] ما ذكرتم
[illegible] وجب ان [illegible] دلالة الحظر بطل هذا الوجه وذلك انهم
ان [illegible] ان يتصرف في غير ملكه بلا اذن المالك ولا بد ان
يقولوه [illegible] يستدل بها على حدوث الجسم والتوصل الى معرفة
[illegible] لكان [illegible] الى سواه بطل لان الادلة قد تترادف ويقوي — خلق صح
بعضها من بعض [illegible] الدليل الثاني [illegible] الاول اغنى عنه ومتى قيل لا يمكن
ان [illegible] الاراح والطعوم في الاجسام [illegible] الا بان [illegible] وينتفع بها

وهذا يرد الامر الى انها خلقت للانتفاع وذلك انه غير ممتنع ان نتدبرها فلا ننتفع بها اما لخلوها من شهوة
ونفار عنها او لارتفاع الشهوة ووجود النفار طريقة اخرى وقد استدل ايضا على ذلك بان كل شيء يمكن
الانتفاع به من وجهين يخلقه ثم لم ينتفع به من احد الوجهين يقتضي كونه عبثا من حيث خلقه من الاخر الوجه م
وجرى خلقته له على الوجهين وهو لا يريد ان ينتفع به منهما مجرى خلقه لشيئين يصح الانتفاع بهما ونريد
الانتفاع باحدهما في ان خلقه الاخر عبث وليس يجري ذلك مجرى ما لم يخلقه مما كان يصح ان يخلقه
وينتفع به لان ما لم يخلقه معدوم والعبث من صفات الموجود وليس القديم تعالى ممن يعدل بفعل الحكيم
ويوجهه الى وجهين كاحدنا الذي يصح ان يفعل فعلين والغرض في احدهما لانه جل وعز يتعالى عن
ذلك وقد علمنا ان كون الجسم ذا طعم وذا رائحة وذا لون في كونه دلالة على اثبات الصانع يجري مجرى
افعال المتقارب ولا يجوز منه تعالى ان يجعله كذلك الا وهو يريد الانتفاع بالكل على سائر الوجوه وهذه الانتفاع م
الطريقة يمكن ايضا اعتراضها بالمعنى المتقدم فيقال لهم خلق الطعوم والارايح يمكن الاستدلال
بها على الصانع تعالى كما ذكرتم وقد اراد تعالى ذلك من المكلفين ويمكن ايضا ان ينتفع بها على وجه الادراك
لها والالتذاذ بها على وجه اخر وهو وجوب تجنب هذا الانتفاع لاستحقاق بذلك الثواب العظيم
وارادة هذين الوجهين متعذرة لتنافيهما فلم يبق الا انه يجب ان يكون مريدا لاحدهما فمن اين قلتم انه
اراد وجه الانتفاع والالتذاذ دون ان يكون اراد التجنب لاجل استحقاق الثواب فان لو اراد التجنب قلتم م
لدل عليه امكن ان يقال لكم وقد دل عليه بما في العقل من حظر التصرف في الملك الا باذن المالك
على ان ذلك ينعكس عليكم فيقال لكم ولو اراد اباحة الانتفاع لدل على ذلك وقد استدل من قال
بالحظر على صحة مذهبه بان المخلوقات كلها ملك له سبحانه ولا يجوز في العقل التصرف في ملك
المالك الا باذنه واباحته فاذا فقدنا الاذن والاباحة قطعنا على الحظر وهذه الطريقة عليها
يعولون ويحتج بها اصوليون ولنا عنها جوابان احدهما ان الدليل العقلي الذي ذكرناه اقوى في الدلالة
على الاذن والاباحة من السمع فاذا حسن التصرف بالاذن السمعي فبان يحسن بالدليل العقلي
اولى يوضح ما ذكرناه ان احدنا لو وضع الماء على الطريق على وجه مخصوص وقد جرت العادة بانه كلما
كان ذلك [illegible] الاباحة من الاذن بالقول وكذلك لو احضر الطعام واقعد الضيف على الاكل
لكان ذلك [illegible] اذنه بالقول [illegible] الى [illegible] الاذن بالقول [illegible]
فهذا ان ما يمكنه احدنا الاذن [illegible] كونه [illegible] وليس [illegible] حاله الحسن [illegible]

ومن دوننا وما يملكه الله تعالى من حاله فمن ان لنا التصرف فيه لا يجوز الا باذنه وبعد فان معنى قولنا
فيما خلقه تعالى انه ملكه انه يقدر على التصرف فيه بالافنا وغيره وليس هذا هو المراد فينا بل المراد انه
يتصرف فيه بوجه المنافع ولذلك فيما فات الانتفاع به كالميتة وغيرها انه ليس بملك وقد علمنا ان
تصرفنا في منافع الغير يتوقف على النفع فيجب كونه حظرا الا ان يعلم باذنه ان هناك نفعا اجري علينا
والاتيان فهذا تلك فيما يملكه تعالى فان قيل قد يحسن منا منع البهيمة من النفع ما لم تكن مالكة فيقبح
ذلك في الملك فليست العلة الا الملك ورفعنا الاذن قلنا النفع اذا حصل لنا مع البهيمة اختصاص
يجري مجرى حيازة الملك فلم يكن لنا منعها منه لما فيه من الاضرار بها فاما الجواب الثاني فان العلة
في قبح التصرف في ملك الغير بالغير ما ذكرتم بل التصرف فيما يضر في ملكه بغير اذنه وهذا غير موجود
في ملكه تعالى والذي يدل على ان العلة ما ذكرناه انه قد يحسن من احدنا ان يستظل بظل حائط غيره
بغير اذنه وان ينظر في مرآته المنصوبة بغير امره وكل ذلك في ملك الغير بلا اذنه وانما حسن من حيث
انتفاء الضرر عنه يوضح ما ذكرناه ان من اباح طعامه لغيره فالمتناول منه ملك لصاحبه والاذن لم
يؤثر في تحليله عنه وانما حسن التصرف لزوال الضرر الا ترى ان المأذون له لو علم ان الضرر مع الاذن
ثابت لم يحل التناول ولعلمنا ان الاملاك لها في العقل وليست بموقوفة على السمع لان من حاز شيئا
وثبتت يده عليه فقد ملكه ولم يجز لغيره ان يتصرف فيه الا باذنه وقد يحسن مع هذا الاختصاص
وثبوت اليد التصرف من غير اذن وذلك مثل ان يكون للمتصرف على صاحب اليد حق مخصوص
مثل ان يغصبه درهما وفي ملكه ما يساويه من كل وجه فان له ان يتناول بغير اذنه من ملكه
ذلك المثل ويجري المثل في هذا الباب مجرى العين في جواز التناول الا ترى انه يلزمه دفع المثل
عند تعذر العين فكذلك يحل له تناول المثل من حيث صار حقا من حقوقه فان قيل ما كيفية الاستحقاق
العقلي قلنا هو على ضربين احدهما استحقاق عين والاخر استحقاق بدل فاما الاستحقاق للعين
فكالغصب للشيء المعين واما استحقاق البدل فنحو [illegible] ان يموت رد المغصوب بعينه [illegible] وله
فانه كان له بدل [illegible] الى الاعواض المستحقة [illegible]
فانه لم يوجد [illegible] [illegible]
ان استحقاق [illegible] [illegible]
المعوض [illegible] [illegible] في الامر [illegible]

الغصب الذي يبقى معه العين وثبات على مالكها بعينها ولها ومنعه منها وقد يستحق على ما تقدم العين
والبدل الأخرى فاما المواريث والغنائم فلا شبهة في انها اشياء شرعية خارجة من العقل وكذلك
النفقات والهبات عقلية وان كانت شروطها شرعية والاستحقاق في العقل له وجهان احدهما
في العين والآخر في الذمة والثابت في الاعيان ينقسم الى قسمين احدهما ان يثبت معينا كالمغصوب
والاعيان باقية والآخر بالصفة وهو وجوب المثل الذي تقدم ذكره واما ما يثبت في الذمة فهو وجوب
الحق مع انتفاء تعلقه بالعين لان من عليه دينا اذا كان واجدا للمال في غير بلده يعلم ان الحق ثابت عليه
وكذلك المفلس الذي يرجى ان يجد المال والاستحقاق ثابت ههنا وان لم يكن في عين مخصوصة

باب في النافي والمستصحب للحال هل عليهما دليل ام لا اعلم ان قوما غلطوا فذهبوا الى ان النافي الاستصحاب
لا دليل عليه كما انه لا بينة على المنكر ولا دليل على نفي نبوة مدعي النبوة وكما لا دليل على من نفى كونه حالا
بشيء ومنهم من ذهب الى ان نافي الاحكام العقلية عليه الدليل وليس ذلك على نافي الاحكام الشرعية
والصحيح ان على نافي الحكم عقليا او شرعيا الدليل والذي يدل على ذلك ان النافي يخبر عن اعتقاده
ومذهبه في انتفاء الحكم فلا بد اذا لم يكن ذلك ضروريا من ان يبين وجهه وطريقه ومن اي جهة
وجب اعتقاده وجرى النفي في المذهب والاعتقاد مجرى الاثبات في وجوب اقامة الدليل على كل واحد
منهما وانما لزم في الاثبات الدليل لانه مذهب واعتقاد يجب بيان وجهه لا لانه اثبات والنفي مشارك
له في هذا الحكم واعلم ان الطرق التي يثبت منها العلوم سواء كانت ضرورية او مستدلا بها يدخل
فيها طريق النفي كالادراك لما كان طريقا للعلم الضروري صار نفيه طريقا الى العلم بالبلدان وما نفي المدرك وكذلك الاخبار لما كانت طرقا م
اشبهها صار نفيها طريقا الى نفي بلد زائد وحادثة جليلة على ما عرفناه ولهذا نفى الصفات
الذوات بانتفاء احكامها ونفي النبوة عن مدعيها لانتفاء العلم المعجز ونفي صوم شهر زائد على شهر رمضان وجوب ص
الصيام وصلاة زائدة على الخمس لانتفاء دلالة التعبد بذلك ولعل ذلك انما اشكل من حيث جعلنا
في الاستدلال على النفي فظن ان ذلك ليس بدلالة وقد تكون الدلالة نفيا واثباتا وليس نفي
العلم بالحكم جاريا مجرى نفي الحكم لان نفي العلم يقتضي الشك والتوقف ولا دليل على الشاك لانه
خال من الاعتقادات والمذاهب والنافي ذاهب الى شيء بعينه اعتقده بقلبه فعليه اقامة الدليل فاما
قولهم انه لا بينة على المنكر فذلك طريقه الشرع دون العقل ولا مضا فيما يقتضيه العقل ولو
كان لا بينة عليه لما احتاج الى اليمين لانها تجري في براءة ساحته وقطع خصومته مجرى البينة

على كون الشيء في يد المنكر يجري مجرى البينة لانه لو لم يكن في يده لجرى مجرى المدعي الاخر في الحاجة
الى بينة واما استصحاب الحال فعند المحققين لا يرجع المتعلق بها الا الى انه اثبت حكما بغير دليل
لانهم يقولون ان الرائي للماء في الصلاة قد ثبت قبل رؤيته له بالاجماع وجوب مضيه في الصلاة
فيجب ان يكون على هذه الحال مع رؤية الماء وهذا جمع بين حالتين من غير دلالة جامعة لان
الحالتين مختلفتان من حيث كان غير واجد للماء في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف سوى بين
الحالتين من غير دلالة واذا كنا اثبتنا الحكم في الحال الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان ذلك
الدليل هو يتناول الحالتين سوينا بينهما فيه وليس هذا استصحاب حال وان كان تناول الدليل انما
هو للحال الاولى فقط فالحال الثانية عارية منه من دليل ولا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل
وجرت هذه الحال مع الخلو من الدلالة مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى
الا بدليل فكذلك الثانية وجرت الحالان مجرى مسئلتين في انه لا بد من دليل يعمهما او يخص
كل مسئلة منهما وان اتفقتا قالوا ثبوت الحكم في الحال الاولى يقتضي استمراره الا لمانع لانه لولا ذلك لوجب
لم يعلم استمرار الاحكام في موضع من الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما يجري مجراه
من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع قلنا لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في
الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل اثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق
بشرط مراعى او لم يتعلق وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاولى انما ثبت بشرط فقد الماء في الحال
الثانية موجود وانعقدت الامة على ثبوته في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان
ولا بد من دلالة على كل واحدة منهما وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه
انه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد ولا يجوز استصحاب الحال الاولى وصار
كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء
بان حركة الفلك وما يجري مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى
انه برؤية الماء لم يتغير الحكم الدلالة وعلة التعجيب من قال فيجب ان لا ينقطع بخبر من اخبرنا عن
مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد في القطع على الاستمرار من دليل
اما عادة او ما يقوم مقامها ولذلك كان من يجوز انتقاض العادات في كل الاحوال يجوز من ذلك
ما لا يجوزه غيره ممن منع ذلك ولو كان البلد الذي غبنا عنه على ساحل البحر لجوزنا ان يغلبه البحر

ان م
في حكم
المواضع محدوث
والملام

عليه الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه فاما القول باقل ما قيل في المسألة
من حيث كان الاجماع ثابتا فيه والزيادة لا دليل عليها فيبقى وجوبها فهو صحيح اذا بني على ما قدمناه من
الاستدلال على نفي الحكم بنفي الدلالة عليه اذا كان من الباب الذي متى كان حقا وجب ان يكون
عليه دلالة منصوبة وليس يعترض ذلك باقل ما قيل فيه بل كل حق اختلف في ثبوته وهو مما يجب اذا
كان ثابتا ووجوده لا دلالة عليه فاذا قيل لم اوجب النفي لعدم دليل الاثبات ولم اوجب الاثبات لعدم دليل
النفي قلنا لا بد لكل مثبت او ناف من دليل على ما نفاه او اثبته غير ان النافي لامر قد علم بالدليل انه
لو كان ثابتا لوجب ان يكون عليه دلالة قائمة يمكن ان ينفيه من حيث انتفت الدلالة عليه ويصير انتفاء
الدلالة شهادة ودليلا كافيا على النفي وليس كذلك الاثبات لانه لا بد فيه من دلالة هي اثبات لا
يرجع الى طريقة النفي حتى يقال لو كان منتفيا لكان على انتفائه دليل فاذا فقد قطعنا على ثبوته قاطع صح
لان الفرق بين الامرين يتبين بمسائل كثيرة منها انا كلنا نقطع ونحكم بعينه على انه ليس بيننا لفقد
العلم الحسي الدال على ثبوته ولا نحتاج الى غير ذلك في نفي ثبوته ولا يجوز قياسا على ذلك ان يثبت
ثبوت شخص اخر من حيث فقدنا الدليل انه ليس بيننا بل لا بد في اثبات ثبوته من دليل لا يرجع فيه على صح
الى النفي ومن ذلك انا ننفي صلاة سادسة ووجوب صيام شهر زائد على شهر الصيام من حيث فقدنا
دلالة وجوب ذلك وهو من الباب الذي متى كان واجبا فلا بد من دلالة على [illegible] ومن ذلك
انا ننفي بلدا زائدا على ما عرفناه من البلدان من حيث لو كان موجودا لجاءنا عنه الخبر فجعل الطريق
الى نفيه نفي الخبر عنه ولا يجوز اثبات بلد بان نقول لو لم يكن ثابتا لجاءنا عنه وكذلك
ننفي وقوع فتنة عظيمة في الجامع يوم الجمعة لفقد الخبر منها ولا نثبت هذه الفتنة من حيث لم ينقل
الخبر عن انتفائها لان نقل الاخبار احد الادلة فاعتبر في نفي الامور نفي ورودها بنفيها وقد كنا نفي ورودها في اثباتها
مضى في املينا مسألة استقصينا فيها الكلام على هذه النكتة وبينا ان هذه الطريقة تقتضي لم يعتبر في اثباتها صح
اثبات ما لا يتناهى من الادلة لانا ننفي ما لا نهاية له فلو احتجنا في كل منفي الى دليل هو اثبات
لوجب ما ذكرناه من ادلة لا تتناهى وليس كذلك الاثبات لان الاشياء المثبتة متناهية فيجوز
اثباتها الا من طريق النفي بل الادلة اثبات متناهية فان قيل فيجب ان لا يستدل على نفي الحكم الشرعي
بنفي الدلالة عليه الا العلماء الذين قد فتشوا الادلة وغاصوا الى اعماقها حتى يصح ان ينفوها مع انه لم يكن
لهم ظاهر قلنا كذلك نقول ومن لم يكن عالما ومن لم يحط بطرق الادلة لا يجوز ان يعتمد هذه الطريقة له صح

المستدل لابراءة الذمة مما يمكن الاعتماد عليه لان تعلق الحق بالذمة شرعا وعقلا احتاج الى سبب استحقاق

فاذا ادى النظر الى فقد سبب الاستحقاق علم براءة الذمة ولولا صحة هذه الطريقة لما علم العقلاء

براءة ذممهم من الحقوق وقد نحن الان قاطعون كتابنا هذا فقد انتهينا فيه الى الحد الذي هو المقصود والغرض

المطلوب والى الله تعالى الرغبة في ان يعرفنا ان لا ان كان نجري فيه ما اعتمدناه ولا اوردناه وان

يوفقنا لما وافق الحق ونصره وكشف عن قناعه واظهره ولا يحسبنا بشيء ما سطرناه وذكرناه

عند المواقفة يوم الحساب وعليه وبه ختم الكتاب انه سميع مجيب والحمد لله رب العالمين

واتفق الفراغ من نسخه في اليوم العاشر من شهر صفر ختم بالخير والظفر

احد شهور السنة السابعة والتسعين بعد الالف على يد فقير رحمة

ربه الغني اسحق بن صدوق الحويزي حامدا

مصليا

مسلما

صورة خط المصنف رحمه الله وافق اتمام هذا الكتاب يوم الجمعة الحادي

عشر من شوال من شهور سنة ثلثين واربعمائة هجرية

قد بلغ مقابلة وتصحيحا بنسخة قديمة في مجالس متعددة اخرها [illegible] معها في شهر ... الثاني من شهر ... التاسع من ... سنة الثامنة والتسعين و[illegible] الا اقل اسحق بن صدوق [illegible] واحد الى امنا